



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIEHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.



TOME LXII. N° 1. — JUILLET-AOUT



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1910

SOMMAIRE

E. AMÉLINEAU. **La Cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte.**
A. VAN GENNEP. **De quelques Rites de passage en Savoie** (1^{er} article).
SALOMON REINACH. **Une Source biblique du Docétisme.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1^o J. WARNECK. *Die Religion der Batak* (ROBERT HERTZ).
- 2^o *Journal of the American Oriental Society* (PAUL OLTRAMARE).
- 3^o FR. ROSENBERG. *Notices de littérature persie* (CL. HUART).
- 4^o M. JULIUS TAMBORNINO. *De Antiquorum Daemonismo* (A. J.-REINACH).
- 5^o WILHELM SCHMIDT. *Geburtstag im Altertum* (A. J.-R.).
- 6^o W. STAERK. *Die jüdisch-aramaeischen Papyri von Assuan* (ADOLPHE LODS).
- 7^o L. B. PATON. *A critical and exegetical Commentary on the book of Esther* (AD. L.).
- 8^o A. CAUSSE. *L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif* (MAURICE GOGUEL).
- 9^o W. BOUSSET. *Hauptprobleme der Gnosis* (EUGÈNE DE FAYE).
- 10^o RUDOLPH SOHM. *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (JEAN L. SCHLEGEL).
- 11^o J. TIXERONT. *Histoire des dogmes*, t. II (PAUL MONCEAUX).
- 12^o S. A. DONALDSON. *Church Life and Thought in North Africa A. D. 200* (P. M.).
- 13^o OTTO PFLEIDERER. *Reden und Aufsätze* (ROD. REUSS).
- 14^o G. ED. BURCKHARDT. *Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie* (A.-N. BERTRAND).

II. — *Notices bibliographiques.*

H. BEUCHAT et M. HOLLEBECQUE. *Les Religions.* — DHANJISHAH M. MADAN. *Discourses on Iranian literature.* — S. EITREM. *Hermes und die Toten.* — S. EITREM. *Drei griechische Vasenbilder.* — S. AURIGEMMA. *La protezione speciale della Gran Madre Idea.* — A. DIETERICH. *Eine Mithrasliturgie.* — J.-L. COURCELLE-SENEUIL. *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés.* — H. WINDISCH. *Der messianische Krieg und das Urchristentum.* — C. E. HOOPYKAAS. *Oud-Christelijke Ascese.* — N. FRANCO. *La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese.*

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte à Paris (VI^e).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-DEUXIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DEUXIÈME



GAUTHIER VILAR

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1910

17

THE VITAL
ANNALS

101
102

LA COSMOGONIE DE THALÈS

ET LES DOCTRINES DE L'ÉGYPTE

S'il y a un dogme considéré comme intangible par les historiens de la philosophie et de ses premiers systèmes, c'est que la Grèce seule a été la terre productrice des premiers hommes qui, avides de science, se sont donné la tâche d'expliquer la genèse de notre terre et son développement physique, avant de dissenter sur l'homme, ses facultés et sa fin. Quiconque, en effet, se donnera la peine d'ouvrir les ouvrages qui traitent de l'histoire de la Philosophie, verra du premier coup d'œil que, pour les historiens de la pensée philosophique, il n'existe que la philosophie grecque, et, tout bien considéré, cette attribution de la pensée philosophique à la Grèce est réellement fondée par rapport à la Grèce et à nos civilisations occidentales, mais non par rapport à l'esprit humain en général. Les premiers et même les plus récents historiens de l'évolution philosophique en Grèce et en Europe ne pouvaient pas savoir que l'Afrique avait recélé dans son sein ténébreux les éléments de nos connaissances philosophiques, comme elle y avait recélé les éléments primitifs de la morale et de la civilisation matérielle, pour la bonne raison qu'ils ne pouvaient rien savoir des connaissances que les progrès de la science mettaient entre les mains des seuls spécialistes, d'autant mieux que les spécialistes eux-mêmes ne soupçonnaient pas les trésors que cachaient les textes hiéroglyphiques; — on ne les connaît guère que d'aujourd'hui — mais cette connaissance pour être limitée à un petit nombre d'égyptologues de métier qui

1

243099

ne s'occupent guère de philosophie, absorbés qu'ils sont dans des études philologiques, n'en est pas moins réelle et certaine.

On savait depuis assez longtemps, en réalité depuis les travaux si remarquables d'Émmanuel de Rougé sur ce qu'il appelait le *Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, que dès une haute, très haute antiquité, les Égyptiens avaient imaginé une de ces cosmogonies primitives auxquelles on accole l'épithète dédaigneuse de puériles, sans se demander si cette épithète que nous entendons par rapport à notre avancement dans l'étude de ces importantes questions n'est pas injustement employée à l'égard des poètes et philosophes de l'Égypte. D'ailleurs, on a été si bien accoutumé par nos écrivains, soit poètes, soit historiens, soit philosophes, à ne regarder que du côté de la Grèce quand il s'agit de philosophie, d'art ou même de science, que ce modeste essai d'attribuer à chacun ce qui lui revient paraîtra sans doute un attentat aux doctrines reçues, à moins qu'on ne le regarde avec dédain comme n'ayant nulle valeur, et qu'on n'y voie qu'une tentative avortée, n'ayant pas même le mérite de frapper au bon endroit : *telum imbelles sine ictu*.

Quoiqu'il en doive être de la manière dont sera reçu cet article par des lecteurs trop habitués peut-être à des opinions toutes faites et qui leur paraissent inattaquables parce qu'ils les entretiennent depuis leur éveil à la vie de l'esprit et qu'on leur a toujours représentées comme intangibles, il me semble que j'ai quelque chose de nouveau à dire sur l'origine des systèmes cosmogoniques attribués aux plus anciens philosophes grecs; qu'ayant remarqué dans les œuvres égyptiennes certaines idées méritant d'être mises sous les yeux des lecteurs de la *Revue de l'histoire des religions*, je n'étais pas libre de garder dans le secret de mes études privées des conclusions qui m'ont été suggérées par l'étude de textes très anciens, et que j'étais au contraire obligé de les faire connaître, car elles peuvent jeter un nouveau jour sur quantité de questions intéressant l'histoire de l'esprit humain.

I

Depuis l'immortelle découverte de Champollion, le temps a bien marché et l'on n'en est plus de nos jours à nier que l'Égypte ait un mot à dire dans les divers problèmes qui ont trait à l'art, à la morale, à la civilisation matérielle et à quantité d'autres sujets; il est impossible de soutenir aujourd'hui que la civilisation de l'Égypte ne remonte pas à une époque si ancienne qu'elle prime toute civilisation grecque si primitive qu'on la suppose. Il est démontré pour tout esprit sérieux et sans prévention d'aucune sorte, recherchant seulement la vérité dans toutes ses manifestations, que la civilisation égyptienne était arrivée à un très haut degré de culture morale, artistique, même scientifique, dès la première vue qu'on en peut avoir. Il serait bien étonnant que seulement sur le point philosophique de la cosmogonie primitive, les auteurs égyptiens soient demeurés à court et n'aient même pas eu l'une de ces velléités d'explications enfantines qu'offrent d'autres peuples — sans en excepter les Grecs.

On sait déjà qu'ils possédaient des systèmes cosmogoniques divers et l'on s'est efforcé de les expliquer du mieux que l'on a pu, vaille que vaille; on savait même que ces systèmes étaient très anciens. En effet, on trouvait ces divers systèmes mentionnés dans des œuvres que l'on faisait remonter à la XVIII^e dynastie, environ quinze siècles avant notre ère, et notamment dans ce mystérieux *Livre des morts* qui semblait défier tous les efforts faits en vue de sa traduction; mais des découvertes encore récentes ont montré avec une évidence inéluctable que ce terme de la XVIII^e dynastie devait être largement dépassé, puisqu'on a trouvé certains chapitres de ce livre étrange gravés sur des sarcophages remontant tout au moins à la XII^e, à la XI^e et même sans doute à la X^e dynastie. Du coup l'antiquité du *Livre des morts* était reculée au moins au xxv^e, sinon au xxx^e siècle avant l'ère dont nous nous servons. Et ce n'est pas tout, on a récemment publié et tenté

d'expliquer ce qu'on appelle les *Textes des Pyramides*, c'est-à-dire les *Prières* qu'on avait gravées dans les pyramides ouvertes vers 1880 et qui sont celles de rois ayant appartenu à la V^e et à la VI^e dynastie. Ces textes en de certains chapitres font partie de ceux qui ont servi à décorer les sarcophages de la XI^e ou de la XII^e dynastie, et si, pour le texte dont je vais bientôt parler et qui me fournira l'occasion de démontrer la thèse annoncée en tête de cet article; si dis-je, ce texte du *Livre des morts* ne se trouve pas spécialement parmi ceux qui figurent à la fois dans le *Livre des morts* et les *Textes des Pyramides*, cependant la doctrine est la même, et elle est répétée dans plus de trente passages. Fidèle au système chronologique français de Champollion, de Mariette et des autres égyptologues qui ont créé ou développé la science égyptologique française, j'attribuerai à ces pyramides et par conséquent aux textes qu'elles contiennent une date variant de quarante à quarante cinq siècles avant Jésus-Christ, et nous n'atteignons pas encore, tant s'en faut, à l'origine de ces textes¹.

Pour peu qu'on soit en mesure de comprendre ces textes difficiles, même si l'on s'en rapporte au commencement de traduction qui en a été donné, on s'aperçoit bientôt que les mœurs auxquelles il est fait allusion au cours de ces prières, nous reportent à une époque bien différente de celle du Pharaon Ounas, le premier en date de ceux dans la tombe desquels on a trouvé les dites oraisons. L'époque de la V^e, ou de la VI^e dynastie est assez bien connue : des monuments nous en sont parvenus qui nous renseignent sur les coutumes sociales et les mœurs des contemporains, cou-

1) Je n'ignore pas qu'en Allemagne on n'accorde aux Égyptiens qu'une antiquité bien moins reculée et qu'on limite à trente-cinq siècles environ la durée de l'empire égyptien. Je crois cette chronologie boiteuse et ne reposant que sur une fausse interprétation de textes auxquels on a attribué un sens qu'ils n'avaient pas : je la mentionne cependant afin de mettre mes lecteurs à même de choisir. Dans le cas présent, il faudrait attribuer aux Pyramides dont il s'agit une antiquité d'environ trente siècles, ce qui dépasse de beaucoup, de vingt-cinq siècles au moins, le temps des premiers philosophes grecs.

lumes et mœurs parfois très rudes, surtout à l'égard des peuples étrangers que les rois d'Égypte eurent à soumettre temporairement; mais cette grande rudesse n'est rien en comparaison de la sauvagerie des mœurs que les textes de sa pyramide prêtent à Ounas qui est dit dévorer hommes et femmes, les dépecer, les faire cuire en ses chaudières pour son repas du soir et celui du matin. Toutes les femmes qui lui tombent sous la main lui servent à contenter sa lubricité spéciale, et plutôt sadique, car les femmes ne lui suffisent pas et il se sert à cet effet des hommes que le sort des armes lui procure. Il est dit ne pas même respecter les auteurs de ses jours, manger son père et sa mère, commettre en un mot tout ce que nous jugeons des crimes abominables et que depuis longtemps l'Égypte avait désappris, car je crois bien qu'elle les avait connus jadis. Or nous savons pertinemment quel fut le prédécesseur, le père sans doute, de ce pharaon Ounas — c'était le roi Assa — et quels furent ses successeurs, à savoir les Pharaons Teti, Pepi I^{er}, Merenra et Pepi II : quoiqu'il ne soit dit nulle part que Pepi II était le fils de Merenra, le petit-fils de Pepi I^{er} et l'arrière petit-fils de Teti, cependant nous sommes fondés à croire qu'il y a filiation de l'un à l'autre, car la liste royale de Turin les range dans la même dynastie, et nous savons que les dynasties égyptiennes tout comme les dynasties de l'histoire de France, ne finissaient que par l'extinction des descendants d'une famille royale ou une révolution politique. Un fait montre même que les trois rois Pepi I^{er}, Merenra et Pepi II se succédèrent de père en fils, car Pepi II porte le même nom que son grand-père Pepi I^{er}, et c'était bien la coutume égyptienne de donner au fils aîné le nom de son grand-père. Or, on a trouvé dans chacune des trois pyramides où reposaient ces trois rois, des preuves directes qu'elles avaient renfermé le corps momifié de chacun des rois en l'honneur desquels on les avait construites. Par conséquent Pepi II n'avait pas mangé son père, et de même Merenra. On peut avec assurance affirmer qu'il en avait été de même pour Ounas, et cependant il est dit de lui qu'il a

mangé son père dans l'autre monde. On peut conclure de ce passage que si jadis il fut de mode, parmi les peuplades dont descendirent les Pharaons de l'Égypte, de dévorer son père après la mort, ou même dans la vieillesse, afin de s'en inoculer toutes les vertus, comme la coutume s'en est conservée chez certaines peuplades demeurées rebelles au progrès de la civilisation, ce ne put être qu'à une époque où la race égyptienne en était au même état de barbarie. Or, si jamais les Égyptiens n'avaient connu cet état, comment en auraient-ils pu conserver le souvenir dans les livres les plus précieux qu'ils eussent, dans un recueil de formules et de prières destinées à leur faire accomplir sans encombre le terrible voyage des Enfers? Il faut donc conclure nécessairement que ce recueil de prières et de formules magiques avait été composé à une époque très reculée, sans doute avant toute civilisation historique. Il en est de même pour le *Livre des morts*, dans ses parties les plus anciennes, et non seulement il est possible en toute sécurité de conscience philosophique d'attribuer à ces deux recueils une antiquité de trente ou quarante siècles avant Jésus-Christ, mais encore on peut tout aussi bien reculer cette antiquité jusqu'à cinquante ou soixante siècles avant notre ère. En effet, les emprunts faits par l'un de ces recueils à l'autre sont si manifestes que l'on a déjà pu démontrer, il y a une dizaine d'années que certain chapitre du *Livre des morts* tel que nous le connaissons aujourd'hui avait été développé d'après un texte que l'on a retrouvé parmi ceux des Pyramides¹; mais il y a beaucoup mieux encore, car l'un des chapitres qui ont trait à l'approvisionnement du mort dans les pays infernaux se retrouve presque mot pour mot dans les oraisons de la pyramide d'Ounas et dans le *Livre des morts*². Le titre seul de ce chapitre nous

1) C'est M. Erman de Berlin qui a fait cette démonstration dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, t. XXXII, p. 1-22.

2) C'est le chapitre LI (cf. les ch. LII et LIII) qui se rencontre dans la pyramide d'Ounas, l. 186-195; ce chapitre est intitulé : *Chapitre de ne pas manger d'excréments*, et l'on y considère comme un événement possible que le mort

reporte à un état de civilisation rudimentaire, ou même de barbarie presque absolue où les premiers hommes ne reculaient pas devant les plus dures nécessités pour ne pas mourir de faim, si tant est que la chose soit possible. Ne le serait-elle pas que l'idée qu'on en aurait eue suffirait à elle seule pour montrer l'état de ces premières sociétés humaines qui prévoyaient de pareils cas.

Quoi qu'il en soit, les deux recueils, s'ils ne sont pas exactement de la même époque — ce qu'il serait difficile de prouver péremptoirement, comme il serait tout aussi difficile de démontrer le contraire — les deux recueils, dis-je, sont certainement d'une origine presque contemporaine, et cette origine, à mon sentiment, doit remonter à quelque soixante siècles avant notre ère, sinon plus. Comment, dès lors, les cinq ou six siècles de la philosophie grecque la plus ancienne pourraient-ils entrer en ligne de compte avec l'antiquité la moins élevée — trente siècles — des livres égyptiens? Comment surtout oserait-on en comparer l'âge avec ce chiffre qui semble fabuleux de soixante siècles avant notre ère?

II

Cette question une fois réglée, comme elle accuse une priorité terrifiante en faveur des livres et des doctrines de l'Égypte, il sera bon de faire un pas de plus en avant et de rechercher dans quelle condition se trouvait le mort en Égypte après les funérailles, afin de retracer à mes lecteurs comment, à son sujet, les sages égyptiens avaient été amenés à exposer la genèse de son avatar, et d'expliquer l'un des systèmes cosmogoniques de l'Égypte.

L'homme qui s'était acquitté de la vie n'avait pas en Égypte un autre destin qu'en Europe et dans les autres parties de notre globe ; il subissait nécessairement la loi de

dans son voyage puisse se trouver dans une telle disette qu'il soit obligé de se nourrir d'excréments et de boire de l'urine.

toutes choses et se dissolvait. Les Égyptiens le savaient tout comme nous le savons, et cela dès le commencement de leur existence. Les récents travaux nous ont montré que leurs coutumes funéraires, au lieu de l'immuabilité qu'on s'est complu à leur attribuer, avaient au contraire beaucoup varié. Dès une époque très ancienne et avant toute histoire, par conséquent avant les soixante siècles dont il vient d'être question comme à la 1^{re} dynastie, les Égyptiens avaient coutume de laisser le corps se putréfier de lui-même, et, après putréfaction, de rassembler les ossements du squelette et de les déposer dans un endroit spécialement propre à leur conservation et que nous appelons tombeau. Sans remonter à des coutumes sans doute encore plus anciennes, je me contenterai de dire que ces ossements du squelette devaient être disposés dans leur ordre naturel et au complet, parce qu'ils étaient destinés à fournir le *substratum* d'un nouvel être vivant : ce premier usage est désigné actuellement par l'expression *d'enterrement à l'état dispersé*. Plus tard, on réussit à conserver le squelette intact après la putréfaction des chairs, après lui avoir fait prendre au moment de la mort la position qu'avait eue l'enfant dans le sein de sa mère : on l'enterrait dans cette position qui a grandement surpris les fouilleurs qui les premiers l'ont récemment rencontrée, et l'on appelle cette manière d'enterrer le squelette *enterrement à l'état contracté*. Plus tard encore, soit que les ossements du squelette fussent séparés les uns des autres, soit que le squelette fût entier dans la position qui vient d'être dite, on entourait les ossements d'étoffe, au lieu de les mettre à nu dans une caisse en bois ; on mélangeait aux étoffes de grandes quantités de substances aromatiques afin de les mieux conserver, et c'est ainsi que naquit la momification sous ses différentes formes.

La raison première de ces divers arrangements du squelette ou du cadavre momifié se tire de la croyance que les Égyptiens conservaient précieusement, à savoir que l'homme, après la fin de sa vie terrestre, n'était pas mort tout entier,

qu'il restait de lui quelque chose qui lui survivait : ce quelque chose, c'était le *ka*, ou l'*image*, l'εἰδωλον des Grecs. En effet ils n'avaient pas été sans remarquer bien souvent, et ils l'avaient pu faire dès qu'ils avaient eu l'usage du sens de la vue, qu'un cadavre quelconque placé au soleil produisait de l'ombre du côté opposé à celui d'où provenaient les rayons lumineux; que ce même cadavre placé en position convenable se reflétait dans l'eau et y produisait une image de tout point conforme au cadavre. Les Grecs et les Latins firent sans doute la même observation et en tirèrent une conclusion analogue : les premiers nommèrent *image*, les seconds appelèrent *ombre* ce qui survivait à l'homme mort. Les Égyptiens eux, admirèrent deux êtres fort différents l'un de l'autre : au second ils donnèrent le nom de *khaïbit* = ombre, et au premier celui de *ka* qui correspond exactement à l'εἰδωλον des Grecs. Ils ne se bornèrent pas à ces deux êtres, mais en imaginèrent trois ou quatre autres auxquels ils donnèrent des noms appropriés aux qualités qu'ils avaient remarquées chez les individus vivants. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail quel furent ces êtres : il me suffira de nommer le *ba*, ou la *force*, dont nous avons fait le synonyme d'âme, la *maîtrise*, etc. Or, quand le corps avait été caché dans le tombeau, ou même dans le creux des arbres, ce qui fut l'une des sépultures primitivement employées par les ancêtres des Égyptiens historiques, l'*image* et l'*ombre* avaient disparu en Égypte, comme en Grèce et à Rome : qu'étaient-elles donc devenues? Le corps devenu cadavre, les Égyptiens savaient parfaitement qu'il était resté dans le lieu où on l'avait déposé, où en certains jours de fête ils le revoyaient, l'habillaient à nouveau; mais ils ignoraient complètement quel avait été le sort de l'*ombre* ou de l'*image*, car dans l'intérieur du tombeau il ne peut y avoir d'ombre que dans des circonstances bien déterminées, et il ne peut y avoir d'*image* réflétee par l'eau. La solution de cette question ne les embarrassa guère longtemps : comme le cadavre ou squelette momifié avait été descendu dans la tombe, ils se dirent que sans doute

l'ombre et *l'image* étaient descendues dans les entrailles de la terre, dans les *Enfers*. Comme cette *ombre* ou cette *image* ne pouvaient être produites que par le corps vivant ou mort, de là vient le soin extraordinaire qu'ils prirent de conserver ce corps ou ce squelette, et cela tant que dura la religion égyptienne, et même pendant les premiers siècles de la conquête chrétienne.

Cependant, ce n'était pas le tout de croire que *l'ombre* et *l'image* étaient descendues dans les *Enfers*, il fallait nécessairement les y faire vivre, et comme elles ne pouvaient être *l'image* et *l'ombre* que d'un corps quelconque, les docteurs égyptiens virent bien qu'il leur fallait de même de toute nécessité donner à ces deux êtres le soutien d'une réalité quelconque. Jusqu'alors ils n'avaient pas été embarrassés pour les faire descendre dans les *Enfers* comme le corps était descendu dans le tombeau; de même cela leur suffit d'imaginer que le corps une fois déposé dans le sein de la terre n'était pas limité dans sa descente, ou encore que l'*Enfer* commençait pour lui à l'endroit où on l'avait enterré; mais évidemment, pour les raisons énoncées plus haut, ils ne pouvaient s'en tirer à aussi bon marché pour *l'ombre* et *l'image*, parce que plus le tombeau s'enfonçait profondément dans la terre, moins il y pouvait y avoir d'*ombre* ou d'*image*. Ils furent naturellement forcés de supposer un nouveau corps reproduisant exactement celui qui était resté sur terre, qui avait vécu sur terre, qui avait mérité sur terre; et il se trouva quelqu'un qui, à une époque inconnue, mais sûrement anté-historique, prétendit avoir le secret, grâce à des opérations magiques puissantes bien qu'elles nous paraissent maintenant enfantines, de faire revivre le corps resté sur terre, ou mieux de créer dans les *Enfers* un corps nouveau, en tout semblable au premier, qui produirait dans les champs d'Ialou, autrement dit les Champs Élysées, *l'ombre* et *l'image* du corps terrestre avant sa mort. Ce n'est pas le lieu d'indiquer ici quelles sont ces opérations : il me suffira de dire que le corps nouveau ainsi formé passait par toute la série des

actes de la conception, de la formation, de la naissance, de l'allaitement par lesquelles le corps ancien était passé dans sa vie première; mais il faut observer ici une énorme différence entre le premier corps et ce corps nouvellement formé dans les Enfers, c'est que le premier avait été formé grâce à la génération du père et de la mère, tandis que pour le second il aurait été un peu fort et par trop absurde de supposer que le père et la mère avaient de nouveau engendré et enfanté un autre fils dans les Enfers, et cela pour une raison bien simple : le père et la mère d'un défunt quelconque pouvaient n'être pas morts, ou ne pas avoir été admis à la béatitude éternelle, avoir été punis de la seconde mort ou anéantissement final, et comment dès lors leur fils aurait-il pu renaître si les auteurs de ses jours, ou un seul d'entre eux, eussent été punis de cet anéantissement final qui était le châtiment le plus terrible qui pût tomber sur un Égyptien, puisque généralement pour engendrer un troisième être, il faut l'acte commun d'un homme et d'une femme ?

Aussi les Égyptiens qui admettaient rigoureusement la responsabilité personnelle du défunt et qui n'avaient jamais pensé que leurs Dieux pouvaient poursuivre la punition du coupable jusqu'à la troisième ou quatrième génération de ses enfants innocents, avaient remédié à ce cas en faisant naître le nouveau vivant, non plus de ses parents terrestres, alors qu'ils étaient dans les enfers, ou peut-être alors qu'ils n'étaient pas encore morts, mais des dieux que connaissait l'Égypte et qui étaient regardés comme les formateurs de tous les êtres vivants; ils prirent même la précaution de donner à chacun des membres du nouvel être un dieu comme créateur et protecteur particulier, si bien que le défunt revenu à la vie dans l'autre monde pouvait dire de lui-même : Il n'y a pas en moi un membre quelconque qui soit privé de Dieu ¹. Cependant ce n'était là que le résultat final : les diverses étapes nécessitées par cette seconde création étaient décrites une à une,

1) *Livre des morts*, ch. XLII, l. 10, éd. Budge.

et le commencement en était pour le mort la répétition de ce que les Égyptiens croyaient avoir été pour le monde et le premier homme paru sur la terre. Grâce à cette idée développée dans ses moindres détails, et il faut s'en rapporter aux Égyptiens quand ils entreprenaient de décrire de semblables phases, nous connaissons parfaitement les différentes phases de la vie nouvelle du défunt, et ainsi nous sommes en mesure de connaître ces mêmes phases pour l'origine des premiers êtres. Ce n'est pas là une théorie construite pour les besoins de la cause, c'est au contraire une conséquence directe tirée des textes égyptiens, comme le suivant : « Que je reste¹ dans cette hutte où est né Osiris, que je sois mis au monde comme Osiris et que je sois renouvelé comme lui² ».

Un autre texte est encore plus significatif quand on le comprend comme il doit être compris; il est dit, en effet du défunt — en l'espèce il s'agit de Ramsès II, le Sésostris des Grecs, — dans le temple appelé *Ramesséum* qu'il avait élevé à l'ouest de Thèbes, dans les limites de la nécropole thébaine : « Tes *devenirs* sont comme la lune », mots qui semblent de prime abord aussi éloignés d'un sens quelconque qu'on peut le souhaiter, mais qui cachent un sens profond. Le mot *devenirs* signifie ici les *transformations* que doit subir le défunt dans l'autre monde avant d'être déclaré digne d'entrer dans le royaume d'Osiris. Or, que fait aujourd'hui la lune et que faisait-elle en Égypte sous la XIX^e dynastie? Elle faisait ce qu'elle fait encore de nos jours, ce qu'elle a toujours fait : quand elle est nouvelle elle est invisible; peu à peu elle sort de son

1) Mot à mot : que je suis assis, accroupi.

2) Texte cité par E. de Rougé dans son *Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmès* republié dans la *Bibliothèque égyptologique*, t. XXIII, p. 65. — La hutte où est né Osiris est désignée par le mot *meskhent* qui signifie hutte, car, chez les peuples primitifs, les femmes se retiraient dans une hutte pour accoucher et y restaient un temps plus ou moins long suivant les diverses peuplades, jusqu'au moment où leur impureté cessait. Presque tous les grands temples égyptiens comprennent une annexe plus petite qu'on appelait *mammisi*, c'est-à-dire le *lieu de la parturition*, où la déesse mère vivait dans la réclusion afin de mettre au monde son fils divin.

invisibilité et se montre au ciel sous la forme d'un croissant qui ira toujours grandissant jusqu'au moment où l'orbe de l'astre sera dans son plein, c'est-à-dire complet. Que devait donc faire le mort pour que ses *transformations* pussent être assimilées aux phases de la lune? Il devait d'abord être invisible, et par être invisible j'entends ne pas exister, puisque dès qu'il existait il devenait visible; puis grandir et croître comme la lune jusqu'au moment où il devenait complet, où il était un être parfait. Les diverses phases de cette seconde existence sont exprimées exactement comme celles de la première vie : la déesse Nout (déesse du ciel) lui donnait naissance comme elle donnait naissance au soleil; dès qu'il était sorti du ventre de sa mère, la déesse Isis en prenait soin, la déesse Nephtys lui faisait sucer le lait de ses mamelles, et alors il grandissait bien vite.

Ces réflexions m'ont paru utiles pour mettre le lecteur à même de juger ce qui va passer sous ses yeux; elles me semblent suffisantes en ce point, et je vais maintenant rappeler en gros les divers systèmes des premiers philosophes grecs sur la cosmogonie, avant de montrer quelle était l'une des cosmogonies égyptiennes.

III

Thalès de Milet, dont les Grecs ont fait le premier des sept sages et qui vivait à la fin du vi^e siècle avant notre ère, est généralement reconnu comme le premier de ces philosophes grecs qui tentèrent d'expliquer la genèse du monde. Il est regardé comme le fondateur de l'école ionienne ou des philosophes qu'on appelle physiciens. Il n'a pas laissé d'écrits, ou du moins ses écrits ne nous sont pas parvenus, et nous n'avons connaissance de ses doctrines que par les philosophes venus après lui et les analyses qu'en ont faites certains autres qui appartiennent à la grande époque, notamment Aristote¹.

1) *Metaphysic.*, I, 3, 183, l. 20.

Quoique la situation qui nous est faite à son égard ne soit pas la meilleure que nous pussions désirer pour juger de son système, car trop souvent on peut se demander si ceux qui l'ont suivi ou abrégé ont bien compris ce que Thalès avait dit ou voulu dire — il y a en effet bien des divergences entre les divers exposés de son système — cependant, une chose semble bien aussi certaine qu'on puisse le souhaiter, c'est que le premier en Grèce il posa la question des origines des causes naturelles et remplaça par sa cosmogonie physique les cosmogonies mythiques en vogue jusqu'à lui. Pour Thalès, l'eau est la matière première dont toute chose est sortie ou a été faite. Comment avait-il été amené à voir dans l'eau la matière première de toutes choses et pourquoi s'était-il arrêté à cette explication cosmologique? On en est réduit aux conjectures et Aristote pense que Thalès a donné cette explication de l'origine de toutes choses parce qu'il avait observé que toute nourriture est humide pour tous les animaux et que tout se réduit en eau par la putréfaction : du moyen de conservation de la vie et des phénomènes qui suivent la mort, il aurait conclu à l'identité du principe qui avait produit la vie. On ne sait pas davantage si Thalès expliquait la manière dont les choses avaient été produites par l'eau, et nous en sommes ici encore réduits à la conjecture d'Aristote que ce fut par raréfaction et par condensation¹; mais il est bien plus probable que le père des philosophes ne s'est pas même posé la question et qu'il s'en est tenu à la simple affirmation que toutes les choses étaient sorties de l'eau ou avaient été produites par l'eau. Regardait-il l'eau comme infinie? on ne le sait pas davantage. Plaçait-il dans l'eau un principe actif qui aurait été mû à sortir de la passivité pour se porter à l'action? Il ne le dit aucunement; mais on est bien forcé de le supposer, car comment l'eau primordiale aurait-elle pu produire tous les êtres, si elle n'avait pas renfermé en elle-même un principe qui, à un certain moment, fût mû

1) Aristote, *Physic.*, I, 4.

à produire ce qui n'était pas ? Ce premier principe était-il un principe d'organisation en même temps que de création, c'est à dire la Divinité ? Il semble bien d'après les historiens de la philosophie que c'est à Anaxagore qu'il faille attribuer cette idée ; mais cependant Thalès admettait que le monde était plein de Dieux, il personnifiait toutes les forces de la nature et leur attribuait une âme semblable à l'âme humaine, même aux objets que nous classons dans le règne minéral, notamment à l'aimant, parce que l'aimant attire le fer et semble lui imprimer un mouvement¹.

Les disciples ou successeurs de Thalès dans l'école ionienne reçurent la doctrine du maître et en développèrent les parties restées obscures. Ils y ajoutèrent ainsi des idées philosophiques montrant quels progrès la pensée humaine réfléchie avait faits dans l'examen de ces problèmes si difficiles à résoudre. Le premier d'entre eux en date, Anaximandre, se préoccupa d'affirmer tout d'abord que la matière première était infinie, car seul, l'Infini ne s'épuise pas par des générations successives : cette matière par conséquence directe est éternelle, donc impérissable. Elle est douée d'un certain mouvement qui lui est propre ; c'est par conséquent une matière vivante, comme le hylozoïsme, et les choses en sont sorties, grâce au mouvement qui lui était propre. Ces qualités qui devaient être inhérentes à la matière première semblent avoir été ajoutées par Anaximandre à la doctrine de Thalès, comme fruit de ses réflexions. Il maintint et expliqua que l'élément liquide est la substance du monde. La terre notamment a été d'abord à l'état liquide, et du limon primitif sont sortis tous les animaux terrestres, y compris l'homme, car ils avaient d'abord été poissons et, quand ils avaient eu la force de monter sur la terre, ils s'étaient dépouillés de leurs écailles. L'âme de l'homme était aériforme. Tout arrivait à la vie dans une infinité de mondes successifs selon une circu-

1) Dans l'exposition de ce système, comme dans celle des systèmes suivants, je suis l'*Histoire de la philosophie grecque* par Zeller.

lation éternelle, et tout devait rentrer dans cette matière dont tout était sorti.

Anaximène, Idée d'Himère et Diogène d'Apollonie détournèrent la philosophie de ces deux premiers philosophes de la voie qu'ils avaient suivie, en attribuant à l'air le rôle que jouait l'eau dans le système primitif; mais pour Hippon, au temps de Périclès, le principe de tout était l'humide, c'est-à-dire sous une forme à peine changée la matière première de Thalès et d'Anaximandre.

Cet enseignement de l'école des physiciens d'Ionie se perpétua chez quelques-uns des philosophes qui composent pour nous l'école d'Élée, mais du premier plan il passa définitivement au second. Pour Xénophane de Colophon, au temps des guerres médiques, l'unité générale des mondes est un dogme intangible : le monde n'ayant jamais eu de commencement n'aura jamais de fin, quoique toutes choses se transforment dans un perpétuel devenir. La terre, par exemple, est passée de l'état liquide à l'état solide et redeviendra limon. Pour Héraclite, mort 450 ans avant notre ère, la raison divine créatrice du monde, a converti d'abord le feu en air, puis en humidité, et c'est de ce principe humide, la semence du monde, qu'ont été formés le ciel et la terre avec tout ce qu'ils contiennent. Anaxagore de Clazomène, né vers 500 avant J. C. et contemporain d'Empédocle, fut le premier qui, vraisemblablement, adjoignit à la matière première une intelligence, le Νοῦς, imprimant à la masse des éléments primitifs — *mens agit at molem*, devait dire Virgile — un mouvement de composition et de désagrégation. Par ce mouvement les éléments du monde ne formèrent qu'une seule masse, par ce mouvement aussi ils s'apparièrent avec ceux entre lesquels existait une certaine affinité et qui font leur évolution jusqu'au moment où ils se désagrègent et meurent, quoiqu'il n'y ait réellement ni naissance, ni mort, mais seulement composition et désagrégation. Pour qu'il y ait composition des éléments premiers, il faut qu'une intelligence motrice et ordonnatrice les pousse les uns vers les autres et

les unisse ensemble : c'est ce que fait le *Nous* ; cette intelligence que plus tard on devait appeler l'*âme du monde* avait été imaginée d'après le rôle que l'on prêtait à l'âme humaine : son action cessait avec la création du monde, comme l'action de l'âme humaine sur le corps cesse avec la vie.

Pour tirer le monde du chaos primordial des éléments premiers, le *Nous* leur imprimait un mouvement de tourbillon qui est toujours allé et qui ira toujours en grandissant. Cette rotation sépare les divers éléments les uns d'avec les autres, maintenant certains au centre de la masse tourbillonnante, chassant les autres vers la partie extérieure du tourbillon. C'est ainsi que dans la suite des temps l'eau se dégagea de la masse inférieure des vapeurs produites par la chaleur, et qu'ensuite la terre se dégagea de l'eau. Ainsi l'eau est encore la matière, mais non plus première, d'où est sortie notre terre avec tout ce qu'elle renferme.

Je ne pousserai pas plus loin l'analyse de ces systèmes primitifs de philosophie où l'eau joue d'abord un rôle prépondérant, puis qui va en s'amoindrissant graduellement, mais qui reste toujours grand pour des esprits peu habitués à l'abstraction. A mesure que les philosophes grecs se sentirent plus libres dans le maniement des idées abstraites, ils formèrent d'autres systèmes qui nous paraissent toujours profonds et qui ont suffi à l'humanité occidentale tout entière jusqu'au XVIII^e siècle. Si Socrate et Platon surent revêtir leur philosophie d'images et de mythes merveilleux qui sont toujours la joie de l'esprit humain, d'autres, et notamment Aristote, surent donner à leur enseignement un vêtement abstrait qui a fortement enveloppé l'intelligence des hommes qui vécurent après eux. Je n'ai pas l'intention de faire ici une analyse de ces divers systèmes de la philosophie grecque, mais il me faut rappeler au moins la célèbre distinction entre la *puissance* et l'*acte* que, dans les systèmes gnostiques, les différents chefs d'école devaient tant prôner¹, ainsi que j'ai eu

1) Voir notamment le système de Valentin, soit selon l'école italique, soit selon l'école orientale.

l'occasion de le faire observer dans mon *Essai sur le gnosticisme égyptien et son origine égyptienne*. Quand j'écrivis cet ouvrage, je crus que les idées de puissance et d'acte étaient d'origine grecque : l'expression seule en était grecque, l'origine était égyptienne, comme je vais le démontrer ici, en même temps que je démontrerai, je crois, que pour certains docteurs égyptiens tout notre univers était sorti de l'abîme primordial, c'est-à-dire de l'Eau.

IV

Les Égyptiens, réfléchissant aux origines premières de notre monde, avaient parfaitement connaissance qu'il y avait eu un temps où rien n'existait de ce qui existe actuellement, sauf ce qu'ils appelaient le *Noun*¹. Le mot *temps* n'est employé que pour montrer ce que je veux dire, car le soleil n'ayant point encore été créé il ne pouvait y avoir séparation de la lumière et des ténèbres, de jour et de nuit, et par conséquent de mesure du temps. Pour faire entendre ce temps où rien n'existait réellement, ils s'exprimaient de la sorte : « Alors qu'il n'y avait pas de ciel, alors qu'il n'y avait pas de terre, alors qu'il n'y avait pas de dieux, que les dieux n'étaient pas nés, qu'il n'y avait pas de mort ». Qui donc parle ainsi ? et à quelle époque remontent ces paroles ? Ces paroles se trouvent dans la pyramide de Pepi I^{er}, comme elles sont dans celle de Pepi II², et ces deux rois de la VI^e dyastie vécurent sans doute vers le quarante-deuxième ou le quarante-troisième siècle avant notre ère. Voilà donc un point solidement établi ; ces paroles prouvent, en outre, qu'à un certain moment

1) Je conserve ici l'appellation qu'avaient employée les premiers égyptologues, notamment Champollion et E. de Rougé : leurs raisons sont toujours valables et, de plus j'ai démontré dans le *Journal asiatique* que les Coptes connaissaient aussi le *Noun* de leurs ancêtres et l'appelaient bien *Noun*.

2) Cf. *Recueil de monuments relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes et assyriennes*, année VIII, *Pyramide de Pepi I*, l. 663-664 ; année XIV, *Pyramide de Pepi II*, l. 1229-1230.

des choses existaient qui précédemment n'existaient pas et que notre monde d'inexistant devint réel.

Pour expliquer ce passage du néant à l'existence, l'une de leurs cosmogonies affirmait qu'avant toutes choses il existait un abîme primordial, c'est-à-dire une masse d'eau primitive dont tout était sorti : c'est cet abîme qu'ils appelaient *Noun*¹. Ce *Noun* que les gnostiques valentiniens devaient appeler plus tard $\beta\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, ou selon une autre appellation le *Trésor* qui renfermait toutes choses, était, sans doute, comme son nom l'indique, inerte apparemment¹ ; mais il devait renfermer en lui-même un principe d'activité qui le poussait à se manifester en entrant en activité, car il advint un temps où ce *Noun* qui paraissait inerte passa de l'inertie à l'action, et c'est sur le mode dont il devint agissant que le chapitre XVII du *Livre des morts* nous renseigne, en nous apprenant les diverses phases par lesquelles passa cette manifestation.

Voici ce texte si important et si précieux pour l'histoire de la pensée humaine. Le défunt, je le rappelle, en arrivant dans les Enfers n'était en réalité que l'ombre de lui-même : son corps était resté sur terre, et toutes ses qualités aussi, à moins qu'elles ne fussent renfermées dans un lieu spécial d'où il fallait les évoquer pour les convier à doter le nouvel être qui allait être appelé de la mort à la vie. Le mort, dans la prière qu'on lui met dans la bouche et qui devait lui rendre la vie, s'exprime de la sorte : « Je suis celui qui n'était pas devenu existant, le seul qui soit devenu du Noun ; je suis Râ en son apparition au commencement de son gouvernement. Je suis le Dieu grand devenu de lui-même ». Ces paroles forment trois petits versets : elles sembleront sans doute à mes lecteurs quelque peu obscures et laconiques ; elles le semblaient aussi aux Égyptiens car les vieux sages de l'Égypte avaient eu soin d'y ajouter un interrogatoire afin d'amener le mort à donner quelques explications

1) La racine *nen*, d'où provient le nom *noun* veut dire *être inerte*, en même temps qu'elle signifie *être agité*.

et d'obtenir que le défunt ajoute en son nom personnel quelques éclaircissements. On lui pose donc la question : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » et le mort répond au premier verset : « Je suis celui qui n'était pas devenu existant, le seul qui soit sorti du Noun ; je suis Râ en son apparition au commencement de son gouvernement, » en s'expliquant ainsi : « C'est Râ au commencement de son apparition à Henen-souten¹ en roi, en être qui existe, alors que Schou n'avait pas élevé le ciel, lorsqu'il était sur la hauteur de l'habitant d'Eschmoun² ». Cette réponse ne paraîtra pas beaucoup plus claire au lecteur ; cependant elle correspond admirablement à la question et jette une grande lumière sur le problème cosmogonique. Nous savons en effet que le Noun, l'eau comme le dira l'interrogatoire du troisième verset, produisit le Dieu qui n'existait pas, le Dieu-néant, comme l'appellera Basilide à la fin du premier siècle de notre ère, le Dieu Toum, comme le nomment les textes égyptiens³. Ce Toum, cet être qui n'était pas, fut le seul qui soit devenu du Noun, c'est-à-dire qui du néant est devenu existant en passant par l'évolution intermédiaire du *devenir*, c'est-à-dire du Dieu que les Égyptiens nommaient Khepra ou *celui qui devient*. Devenu réellement existant, il s'appela Râ, ou le soleil, lorsqu'il apparut au commencement de son gouvernement, c'est-à-dire de la direction du monde, car les Égyptiens croyaient avec assez d'apparente raison que tout, sur notre terre et peut-être en notre monde, dépendait du soleil. De ce soleil devenu réel après avoir été néant, les premiers rayons se portaient au matin sur la ville de Henès, ou Ahnas, parce qu'il était réellement un

1) C'est la ville ancienne de Henès qui n'existe plus de nos jours, mais dont l'emplacement est toujours appelé Ahnas par les indigènes actuels.

2) Ville ruinée de nos jours et qui a été détruite par Cambyse. Elle fut toujours très célèbre en Égypte à toutes les époques : les Grecs l'appelèrent Her-mopolis magna, c'est-à-dire la grande ville du dieu Thot qui en avait fait son séjour.

3) La racine *tem* ou *toum* d'où est venu le nom du dieu Toum est une racine qui signifie *qui n'est pas*, d'où son rôle de négation dans la phrase égyptienne et copte.

roi qui existait et que la ville de Henès à l'époque de la composition de ce mythe était sans doute une ville importante, sinon la capitale de l'Égypte.

L'existence du Dieu Râ-Soleil avait précédé celle d'un autre Dieu qui jouait un grand rôle dans les cosmogonies égyptiennes et qu'on appelle Schou, c'est-à-dire le *vide*. Jusqu'à présent on s'est étrangement mépris sur le rôle de ce Dieu et sur la signification de son nom. En effet, on a cru que c'était le Dieu étai qui supportait la déesse ciel pendant la journée et qui au matin la séparait violemment des étreintes de son mari Seb-Terre, et on a comparé son rôle à celui de l'Atlas grec. C'est une profonde erreur : les Égyptiens n'ont jamais pensé à mettre sous le ciel un Dieu de taille assez haute pour qu'il pût le soutenir et remplir le rôle d'Atlas, car en leur pays le ciel est pur d'une extraordinaire pureté et la colonne d'air défie toute hauteur mesurable avec les moyens nécessairement fort limités dont ils disposaient sans doute. D'ailleurs ils ont représenté le soleil sortant de l'abîme primordial des Eaux, c'est-à-dire du Noun, et élevé par un Dieu à la hauteur de ses bras : ce Dieu, c'est précisément le Dieu Noun lui-même et cette imagerie se comprend très bien. L'abîme primordial est représenté par la série des lignes ondulées dont les Égyptiens se servaient pour représenter l'eau parce qu'ils avaient observé que le moindre vent ride la face de l'eau et crée ainsi les petites ondulations que nous connaissons tous. Le Dieu Noun a les pieds sur l'abîme qu'il personnifie et tient, au bout de ses bras, la barque dans laquelle le soleil va naviguer sa course divine : comme chaque matin, c'est de lui que la barque solaire est censée sortir rajeunie, comme elle en naquit tout d'abord, il a sa place naturellement marquée pour ce rôle, et afin que nous ne puissions pas épiloguer sur son être et son rôle, les Égyptiens ont pris soin de graver le symbole de son nom au-dessus de sa tête¹.

1) Cette représentation se trouve figurée sur le sarcophage du roi Sêti I^{er}. Ce sarcophage est maintenant à Cambridge en Angleterre.

Il n'y a donc aucun doute à entretenir à ce sujet. Alors à mesure qu'il montait de la montagne solaire orientale, sortait sur terre pour monter au ciel, les Égyptiens voyaient en même temps les ténèbres reculer devant l'astre, quitter notre terre et s'évanouir dans le ciel, en laissant vide l'espace intermédiaire entre la terre et ce qu'ils appelaient et ce que nous appelons encore le ciel. C'est cet espace vide qu'ils appelaient *Schou*. Sans doute cette théorie est d'une physique bien élémentaire, mais elle est de la seule physique dont pouvaient se servir les habitants de la vallée du Nil : ils voyaient le ciel s'élever à mesure que le soleil se montrait prêt à éclairer leur terre, *au commencement de son gouvernement*, et naturellement les premiers objets terrestres qui se montraient illuminés par l'astre du jour, c'étaient certains sommets plus particulièrement désignés par les légendes ou les faits qui s'y rapportaient, comme celui d'Ahnas et comme aussi celui d'Eschmoun, car si Thot, *l'habitant d'Eschmoun*, est spécialement nommé par le chapitre XVII du *Livre des morts*, c'est sans doute parce que, dans une doctrine cosmogonique, il avait droit à un traitement de préférence, puisqu'il est le centre d'une doctrine philosophique sur l'origine du monde, doctrine que l'auteur du Livre dont il est question n'ignorait certainement pas. Ainsi expliquée et comprise, cette première partie de l'interrogatoire, si je ne me trompe, semblera bien au lecteur faire avancer l'intelligence de la doctrine cosmogonique d'un grand pas.

Le second verset : « Je suis le Dieu grand devenu de lui-même, » est expliqué de la sorte par le défunt à qui l'on demande ce que signifient ces paroles : « C'est Noun, le créateur des noms, de la naissance des Dieux devenus des Dieux. C'est Râ qui a créé le nom de ses membres, et ceux-ci sont devenus des Dieux à la suite de Râ. » Il faut, pour comprendre ces paroles, savoir que les philosophes égyptiens nommaient en général les Dieux « les membres de Râ » et, comme ces *membres* pour être désignés chacun en particulier avaient besoin d'un nom spécial, Râ, leur père, le leur

donnait à chacun et le créait ainsi. Le nom de Râ¹ n'est ici mis qu'en sous-ordre, car les plus anciens documents qui comportent ce texte, ceux qui remontent de trente à trente cinq siècles avant notre ère, nomment ici le Dieu Noun, c'est-à-dire le Dieu *Eau primordiale*, comme le montre le signe déterminatif qui accompagne son nom et qui se compose de la triple ligne onduleuse et brisée qui représente l'eau. Nous allons voir bientôt que, de ces deux Dieux Noun et Râ, le Dieu Noun est nécessairement le premier en date et qu'entre eux il en faut placer un troisième qui est le Dieu Toum, c'est-à-dire le Dieu qui n'est pas, et même un quatrième le Dieu Khepra, celui qui devient.

Le troisième verset de ce même chapitre dit en effet : « Je suis celui auquel nul ne s'oppose parmi les Dieux », et comme ces paroles ne semblent se rapporter que fort indirectement à une doctrine cosmogonique, on demande au défunt d'expliquer ce qu'il entend par là, et il répond par une double explication : « C'est Toum (le Dieu qui n'est pas) devenu un dieu unique; c'est Râ, lorsqu'il brille hors de la montagne solaire orientale du ciel. » Cette explication, qui n'est pas de prime abord très claire pour nous, va le devenir, j'espère, quand j'aurai fait observer au lecteur que le soleil-Râ semblait au matin sortir de l'une des montagnes qui bordent la vallée du Nil à l'Est, comme le soir il semblait s'éteindre et mourir en s'enfonçant dans la montagne occidentale, comme le croyaient les Égyptiens et comme notre expression *le soleil se couche* conserve encore la trace d'idées tout à fait semblables. Or le soleil, quand il est mort, n'existe naturellement plus, et on l'appelait sous cette forme Toum, celui qui n'est plus. La même chose s'était passée en sens inverse à l'origine des êtres, et c'est le Dieu qui *n'existait pas*

1) Le nom de Râ est regardé d'ordinaire comme un de ces noms qui n'ont aucune signification : je crois au contraire que, comme tous les noms il a une signification réelle et qu'à l'origine du langage les premiers hommes ne donnaient des noms que *significatifs*. Le nom de Râ me paraît venir du verbe qui signifie *faire* : Râ serait donc le Dieu *qui a été fait* ou *qui fait*.

qui était *devenu* le soleil, autrement dit *Toum* avait évolué en *Khepra* qui était *devenu* réellement existant dans le soleil-Râ et ce Dieu était bien devenu de lui-même, émané de la matière primitive sans nul élément étranger, puisque c'était l'émanation, ou l'écoulement naturel de l'Eau primordiale ou du Noun.

Comment le soleil-Râ s'y prit-il pour créer le monde et tout ce qu'il renferme? simplement, je crois, par l'action de sa chaleur combinée avec la vertu de l'eau, parce que les Égyptiens avaient parfaitement observé que la seule chaleur du soleil suffit à faire pousser toutes choses sur terre; ils savaient sans le moindre doute que, même pour les animaux supérieurs aux autres créatures du règne minéral ou végétal, la semence, déposée par le mâle sous la forme d'eau dans le sein de la femelle, avait besoin de chaleur pour se développer et passer heureusement à travers toutes les phases de son développement. Mais d'où avaient-ils tiré cette semence première nécessaire à l'évolution du monde en général et à celle des hommes en particulier? Pour répondre à cette question ils avaient imaginé le mythe suivant qui repose sur le phénomène de la génération, mais d'une génération spéciale qu'ils exprimaient par ce mot, forcés qu'ils étaient d'y avoir recours puisqu'il n'existait encore qu'un seul Être, à savoir Râ. Râ étant *devenu* réel de Toum (celui qui n'est pas) qu'il était auparavant, se trouvait seul pour se reproduire par émanation génératrice; éprouvant le besoin d'engendrer d'autres êtres semblables à lui-même, il se donna des jouissances solitaires : ces jouissances furent si vives et si brutales que le sang jaillit de son phallus et que les Dieux en naquirent. C'est ce qu'au chapitre XVII du *Livre des morts*, au verset 13, le défunt exprime ainsi : « O Dieux qui fûtes auparavant¹, donnez-moi vos deux mains afin que je sois ce Dieu qui devienne parmi vous ». Et comme ces paroles pour-

1) L'expression égyptienne signifie : dès le commencement, dès l'origine des choses et des êtres.

raient s'expliquer d'une façon qui ne serait pas la bonne et n'aurait aucunement rapport à la cosmogonie égyptienne, on lui pose la question : « Qu'est-ce que cela signifie ? » Et il répond : « Ce sont les gouttes qui sortirent du phallus de Râ à la suite de ce qu'il s'écarta pour faire les sections de lui-même par lui-même, et voici que les gouttes donnèrent des dieux qui sont à la suite de Râ, Hou et Sa, et ils sont à la suite de Toun (le Dieu qui n'est plus) au cours de chaque jour. » Ce mythe nous est connu par ailleurs, et à la place des mots « pour faire les sections de lui-même par lui-même », d'autres textes disent : « Il eut plaisir en lui-même », et la seule mention du phallus suffit à nous faire comprendre de quel plaisir et de quelles sections il s'agit. [Les Égyptiens ayant jugé que toutes les créatures devaient s'être produites par génération, parce que toutes se reproduisaient ainsi, et se trouvant en présence d'un être nécessairement solitaire à l'origine, le dotèrent des deux sexes et le firent procréer de lui-même. Si maintenant quelque lecteur s'étonnait de voir mentionner après Râ et les dieux de sa suite, le dieu Toun (celui qui n'est pas) avec les mêmes dieux pour l'accompagner, je lui rappellerais que Râ meurt chaque soir et que, lorsqu'il n'est plus, les Dieux qui l'accompagnaient ne sont plus aussi jusqu'à l'heure où le lendemain il apparaîtra de nouveau au ciel sous la forme de l'astre du jour.

Parmi les dieux qui accompagnent Râ, le texte nomme seulement deux des principaux personnages qui se tiennent sur la barque du soleil vivant et lumineux, comme sur la barque du soleil mort et n'ayant plus de lumière à répandre. D'autres textes disent que Râ produisit de la même manière un couple composé de Schou (le vide, l'air aride) et de Tefnout (la terre encore humide pour avoir été produite par le Noun), Seb (la terre telle qu'elle est) et Nout ou le ciel. Seb et Nout à leur tour procréèrent Seb, Osiris, Isis et Nephtys, la première grande famille humaine, ayant toutes les passions qui distinguent notre race. Tout est alors au complet et la terre avec ses habitants peut suivre sa destinée.

Une question reste encore à résoudre sur la manière dont sortirent du Noun les divers êtres formés à l'origine : les philosophes grecs l'avaient expliquée de diverses manières, dont la raréfaction et la condensation. Si je ne m'abuse, cette idée de la raréfaction avait été connue des anciens Égyptiens, car, dans un traité qui tient tout autant de la superstition magique que de la philosophie et de la religion, on trouve au rôle du Noun des allusions explicites, et entre autres la suivante : « En ce jour, le Noun enfanta par la réalisation des souffles heureux¹ ». Que signifient donc ces mots ? A mon sens, ils veulent dire que les vents soufflaient et que leurs souffles véhéments desséchaient une partie du Noun et en faisaient apparaître des êtres réels, tels que la terre, les herbes, les arbres, etc. Évidemment les mots de *raréfaction* et de *condensation* ne se trouvent pas sous la plume des sages égyptiens exposant leur système de cosmologie ; ils sont demeurés jusqu'ici la propriété des philosophes grecs, mais en somme c'est à quoi se bornent réellement leurs droits. Les Égyptiens peuvent revendiquer pour eux la propriété de l'idée philosophique de cette cosmogonie qu'on nous dit avoir été l'origine de la philosophie.

1) Chabas qui le premier traduisit complètement ce livre le nomme très justement : *le calendrier des jours fastes et néfastes* ; mais fort souvent sa traduction, très bonne pour son époque, est insoutenable aujourd'hui : peut-être l'aurait-elle été dès son temps si on l'eût regardée de plus près. Il a traduit le passage que je viens de citer d'une manière tout opposée à ce que je crois être le véritable sens : « En ce jour naquit le Noun sur les souffles heureux ». D'abord le Noun n'avait pas à naître puisqu'il existait de toute éternité ; de plus le grand égyptologue n'a pas traduit le mot *maït*, que je traduis par réalisation, par suite de l'erreur où l'on était de son temps, à savoir que le signe qui veut dire *vents* était un déterminatif du mot qui veut dire *réalisation, vérité, justice*. Il résulte de cette double erreur que sa phrase est un non-sens, malgré le rapprochement que Chabas fait de ce passage avec les paroles de la Bible : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, car si l'Esprit, ou le souffle de Dieu était porté sur les eaux, il fallait de toute nécessité que ces eaux fussent préexistantes au souffle. Les Égyptiens avaient poussé si loin la minutie dans les détails qu'ils savaient de la manière la plus certaine que la sortie des premiers objets du Noun avait eu lieu le 19 du mois de Phamenot ! (27 mars). Le moyen de douter d'un fait qui s'était produit tel jour de tel mois !

Je n'ai fait usage jusqu'à présent pour expliquer l'une des cosmogonies primitives de l'Égypte que de l'antique *Livre des morts* et le lecteur qui se rappellera sans le moindre doute que je lui ai amplement parlé d'un autre recueil de textes qu'on appelle *Texte des Pyramides* se demandera sans doute pourquoi je ne l'ai pas appelé à mon aide. J'ai eu pour cela une très bonne raison, à savoir que les *Textes des Pyramides* ne contiennent pas *ex professo* un exposé de la cosmogonie telle que j'ai pu l'exposer d'après le chapitre XVII du *Livre des morts*; mais s'ils ne contiennent pas cet exposé, ils font allusion à la doctrine elle-même encore assez souvent. J'ai voulu savoir combien de fois dans les diverses pyramides il était fait allusion à cette cosmogonie qui repose tout entière sur le Noun, ou abîme primordial, dont tout est sorti, et j'ai pu voir que le nombre des passages où il était fait allusion au Noun et à son rôle dans la cosmogonie égyptienne n'était pas au-dessous de trente-cinq¹. Je ne saurais m'empêcher de croire que cette situation est autrement meilleure pour la question qui m'occupe que ne l'eût été un exposé complet de la croyance de l'auteur égyptien. Évidemment cet exposé eût été le bienvenu, surtout s'il eût apporté quelque trait nouveau à l'exposé trop succinct du *Livre des morts*; mais puisque nous avons cet exposé dogmatique, ne vaut-il pas mieux pour la thèse que je défends posséder ces multiples allusions qui sont démonstratives par leur nombre et par la manière dont elles sont faites, en passant, sans le moindre souci de la clarté à laquelle doit viser tout auteur même égyptien, même à la haute époque dont il s'agit? N'est-il pas préférable de voir que l'auteur en parle comme d'une chose communément admise à l'époque où il écrit, pour laquelle il suffit de la plus simple allusion pour réveiller aussitôt dans l'esprit du lecteur l'intel-

1) Dans la pyramide d'Ounas, il y a au moins six allusions au Noun et à son rôle cosmogonique, sept dans Teti, quatre dans Pepi I^{er}, six dans Merenra et douze dans Pepi II où les textes sont plus complets et mieux conservés.

ligence de la doctrine entière? Il me semble donc que je ne pouvais rien désirer de plus propice et de plus fort en faveur de mon sentiment, d'autant mieux que certaines de ces allusions sont tellement claires que l'on ne peut un seul instant douter que la doctrine n'ait été généralement connue. Ainsi il est répété à plusieurs reprises que le défunt qui doit se reformer un nouvel être dans les Enfers, comme je l'ai exposé au commencement de cet article, a été conçu dans le Noun, est né dans le Noun, qu'il est sorti du Noun, etc.; qu'est-ce donc à dire, sinon que le mort, comme le soleil, a passé par toutes les phases par lesquelles Râ, le premier des êtres, était passé? De la sorte est prouvé le principe fondamental de ma thèse, à savoir que le défunt doit reproduire tous les actes du premier des êtres arrivés à la vie réelle, principe ayant amené l'exposé de la cosmogonie tout entière.

Et maintenant si je voulais rechercher dans les documents qui composent toute la littérature égyptienne, je trouverais sans le plus léger doute des milliers et des milliers d'allusions à ce rôle de l'Eau primordiale, soit voilées, soit claires et manifestes dans les ouvrages que nous ont conservés les papyrus, dans les hymnes si nombreux dans lesquels les poètes de l'Égypte ont donné libre carrière à leur piété philosophique sur pierre, sur bois, sur cuir, sur papyrus ou sur métal. A chaque instant il y est fait allusion dans l'immense recueil que nous appelons *Livre des morts*, si bien qu'à n'importe quelle époque, soit à l'époque romaine, soit à l'époque grecque, soit à l'époque de la rénovation de l'art saïte, soit sous le Nouvel Empire égyptien, soit sous le Moyen, soit sous l'Ancien Empire, nous retrouvons à chaque instant cette doctrine cosmologique exposée tout au long ou simplement effleurée par une allusion quelconque qui ne peut être comprise qu'en admettant la doctrine tout entière. Il reste donc complètement démontré que dès l'Ancien Empire et même dès une époque antérieure à toute histoire, cette cosmologie égyptienne était si répandue que le ou les

auteurs des *Textes* gravés dans les Pyramides pouvaient n'y faire que de simples allusions sans crainte de n'être pas compris. Or sous Unas, sous et avant Ménès, je le demande en toute tranquillité, où étaient les philosophes grecs? Jusqu'à ce jour on reste confondu d'admiration devant la doctrine de Thalès, des premiers Ioniens et des Éléates : mais qu'est-ce que six siècles avant notre ère devant ce chiffre presque incroyable de trente siècles au minimum, surtout de soixante siècles avant notre ère, et peut-être même de huit mille ans? Ne serait-ce pas ici le lieu de répéter le mot du prêtre égyptien à Hérodote : « En vérité, vous autres, Grecs, vous n'êtes que des enfants! »

Puisqu'il en est ainsi, on peut pousser plus loin encore la comparaison entre la cosmogonie égyptienne et la cosmogonie des premiers philosophes grecs et se demander en plus si rien n'existait dans le Noun qui poussât cet océan primordial à produire les êtres vivants, quelque chose qui se rapproche du νοῦς grec, ou, comme dit Virgile, du principe intelligent qui agitait la masse d'où toutes choses sont sorties : *mens agitat molem*. Je dois le dire franchement ici, il ne me semble pas qu'on ait encore, au point où nous en sommes de l'intelligence des textes égyptiens, signalé dans les livres que nous a légués l'Égypte quoi que ce soit d'approchant du νοῦς grec ; mais la réflexion nous montre que nécessairement, pour pousser ce Noun à produire d'abord le Dieu Toun, le principe des autres Dieux, qui n'était pas encore, mais qui de la puissance allait passer à l'acte et devenir Khepra, un Dieu qui devient, qui se transforme et qui finit par apparaître dans un être réel qu'on appela Râ, ou le Soleil, par produire cet être unique dont tout est sorti réellement ; il fallait bien, dis-je, un principe réel d'activité quelconque, qui mût le Noun à se manifester tout au moins en puissance d'abord, puis finalement en acte. Si la raison démontre nécessaire ce principe d'activité, je ne puis croire que cette nécessité ait échappé à l'œil subtil des penseurs de l'Égypte ; et s'ils avaient reconnu cette nécessité, ils devaient

avoir donné un nom à ce principe nécessaire, peut-être même plusieurs, et peut-être est-ce cette multiplicité qui les a fait méconnaître. Examinons donc la question, car elle est d'importance.

Tout d'abord il est fait mention, dans le livre dont j'ai parlé plus haut et qu'on appelle le *Livre des jours fastes et néfastes*, d'une sorte de décret que les Dieux sortis du Noun auraient adressé à leur père autant pour le remercier que pour l'inciter à se manifester ; mais le passage est tellement fruste et incertain qu'il me semble plus à propos de ne pas me servir de ce témoignage. En outre, les Égyptiens ont toujours considéré les Dieux, même ceux que nous avons le plus abstraits de la nature humaine, car, malgré cette abstraction nous avons agi de la même manière qu'eux ; ils avaient, dis-je, considéré les Dieux comme doués de toutes les facultés qu'ils reconnaissaient en eux-mêmes. Donc tout d'abord le Noun devait avoir toutes les qualités de l'homme d'Égypte : il sentait, pensait et voulait, et chez lui, comme chez les hommes, la volonté n'allait pas sans la pensée et la pensée sans la vie animale et végétative. C'est pour cela qu'on lui accordait des membres tout comme aux autres Dieux, et avec ces membres une pensée et une volonté par lesquelles il se *manifesta*, pour employer le terme dont se servent les textes égyptiens. Sans doute ces choses ne sont pas dites aussi expressément que je les énonce ici, mais elles le sont implicitement, et c'est affaire à l'esprit intelligent et réfléchi de les apercevoir sous le vêtement dont on les a enveloppées. Si on ne les admettait pas, il serait complètement impossible, non seulement d'expliquer, mais encore de comprendre le rôle du Noun dans celle des cosmogonies de l'Égypte dont il est la base.

Ceci posé, il serait bien surprenant que les sages de l'Égypte n'aient pas eu l'occasion de le dire expressément ; aussi l'ont-ils bien dit, et les textes ne nous font-ils pas défaut : le tout est de comprendre ce qu'ils disent. Je dois revenir ici à cet antique *Livre des morts* dont il a été si souvent

question dans cet article. Parmi les transformations dont dépendait le sort du défunt dans l'autre monde, il en est une qui met en cause le Dieu Noun au chapitre LXXXV. Ce chapitre a pour titre, comme on traduit habituellement : « Chapitre de faire transformation en âme vivante » ; mais ce mot *âme* ne me semble pas, dans le sens précis que nous lui reconnaissons, répondre à la pensée égyptienne, parce qu'on le rencontre encore assez souvent dans des phrases où ce sens ne peut manifestement convenir à la pensée et au contexte, et je préfère de beaucoup le sens de force qui convient à tous les cas, si bien que je traduirai : « *Chapitre de se manifester en force vivante*¹. » Ce chapitre contient les paroles suivantes : « Je suis la *force* de Râ² sortie du Noun, cette *force* divine qui a créé les aliments ». De ces paroles on peut conclure que le Noun contenait en lui la force qui devint ensuite la *force* de Râ, le Dieu-Soleil, laquelle produisit tout ce qui se mange. Ces paroles peuvent sans doute s'appliquer uniquement à Râ ; mais la suite montre que ce n'était pas seulement la *force* de Râ qui était contenue dans le Noun, mais encore toutes les autres *forces* des autres êtres, car le défunt ajoute : « Je suis le Dieu Hou³ : qu'il ne soit point détruit en ce mien nom de *force* divine *devenue* pour moi-même avec le Noun, en ce mien nom de Khepra (le Dieu qui devient et se transforme du néant en un être réel), que je me transforme⁴ en lui chaque jour⁵ ». Puis pour compléter la pensée de l'auteur, le texte ajoute plus loin en faisant toujours parler le défunt : « Je suis le Noun, que ne me

1) Les Égyptiens figuraient cette *force*, ou cette âme, par un oiseau, le plus souvent un épervier à tête humaine ; comme ils avaient coutume d'exprimer abstractivement leurs idées au moyen de symboles concrets, qu'ils voyaient que, parmi tous les oiseaux de leur pays, l'épervier était l'un des plus forts, des plus agiles dans son vol, ils l'avaient choisi pour symboliser la *force* active de l'homme, et il faut avouer qu'ils n'avaient pas si mal choisi leur symbole.

2) Ou : Livre de Râ, et ainsi dans les passages suivants.

3) C'est-à-dire : le Dieu qui personnifiait les aliments, la *force* alimentaire.

4) Mot à mot : que je devienne ou devenir.

5) *Livre des morts*, éd. Budge, ch. LXXXV, l. 2-4.

démolissent pas les faiseurs de péchés¹ ». Sur ces paroles, il est facile de faire le raisonnement suivant qui est en tout conforme aux expressions du chapitre XVII que j'ai citées et commentées plus haut : le défunt s'indentifie au Noun, à l'abîme primordial dont toutes choses sont sorties. Il reconnaît que la force qui doit animer son nouvel être reposait dans le Noun, qu'elle était *devenue* avec le Noun lui-même en vue de sa propre personnalité dans l'enfer égyptien ; cette force est nommée *Khepra*, c'est-à-dire l'être qui est dans un perpétuel devenir, et le défunt demande que cette *force* qui est en devenir dans le Noun, se manifeste en sa faveur chaque jour. Je crois bien que c'est ici le νοῦς des philosophes grecs l'intelligence, *mens*, du poète latin ; et, comme cette *force* est dite avoir été dans le Noun, avoir exercé sa force de manifestation dans le Noun, et l'exercer chaque jour, on ne peut rien demander de plus, ce me semble, rien de plus formel et de plus clair. Il y avait donc bien dans l'abîme primordial qu'avaient rêvé les Égyptiens une *vertu* qui le poussait à agir dans quelque sens que ce soit, vertu unique en sa cause, mais diverse à l'infini dans ses effets.

Mais à ce principe d'intelligence, à cette vertu active qui résidait dans le Noun ne se borne pas ce dont les philosophes grecs sont redevables aux sages de l'Égypte. Par ce que j'ai dit au cours de cet article, le lecteur a dû voir que les divers états de l'être que Platon, Aristote et les Scolastiques désignaient par des mots différents, mais qui au fond reviennent à ceux de *puissance* et d'*acte* que j'ai si souvent employés dans les pages précédentes, étaient parfaitement connus des philosophes égyptiens. Le Dieu Néant, ὁ θεὸς οὐκ ὢν, du gnostique Basi-

1) *Livre des morts*, ch. LXXXV, l. 8. Il faut pour comprendre ce texte savoir que le Noun, le trésor de toutes les forces, comme devaient dire plus tard les Gnostiques, était censé limité par une enceinte semblable à celles de toutes les villes, de tous les villages et de toutes les habitations particulières de l'Égypte, car les textes parlent des *créneaux* du Noun. Évidemment le Noun, ou l'abîme primordial ne pouvait avoir de *créneaux* ; cette expression est une figure qui nous montre seulement ce qu'a voulu dire l'auteur.

lide, ce Toum des Égyptiens qui n'est pas, qui devient possible d'abord, réel ensuite sous le nom de Râ, grâce à l'action de Khepra, le devenir, dont je viens de préciser l'action, n'est-ce pas la *puissance* qui passe à l'*acte*, grâce à cette perpétuelle transformation que symbolise le Dieu Khepra et qu'exprime notre mot devenir? Sans doute l'esprit humain est assez riche et assez fort pour pouvoir trouver en deux pays différents, surtout en des époques différentes, les mêmes expressions pour exprimer des idées philosophiques identiques; mais ici il y a une question qui prime toutes les autres, c'est la question de priorité. Les systèmes des philosophes grecs ne datent que du ^{vi}^e siècle avant notre ère; ceux des sages de l'Égypte datent, selon le système chronologique le plus défavorable à ma thèse, au moins de vingt-cinq à trente siècles avant notre ère, et selon la chronologie à laquelle je crois, de cinquante à soixante siècles avant Jésus-Christ, et pour moi, ce n'est pas encore la limite extrême que l'on doive leur assigner. « En vérité, vous autres Grecs, vous n'êtes que de petits enfants! »

*
* *

Que conclure de ce qui précède? Tout d'abord qu'il faut rendre justice aux philosophes de l'Égypte et leur attribuer ce qui est bien à eux. Sans doute, il ne nous a pas été démontré péremptoirement qu'ils avaient fait rayonner autour d'eux la lumière quelque peu diffuse de leurs croyances philosophiques et religieuses; ils n'ont jamais pu trouver l'expression synthétique de leurs plus beaux enseignements, et il était réservé aux Grecs de développer humainement ce que les habitants de la vallée du Nil avaient simplement, quelquefois copieusement exprimé dans leur langage primitif, mélange de poésie et de réalisme parfois bien grossier; mais on ne saurait leur dénier d'avoir été les premiers, dans le monde connu des anciens, à se préoccuper des difficiles problèmes que s'est posés et qu'a essayé de résoudre la

science de l'homme, sans avoir pu, hélas! en trouver jusqu'ici la solution. Si l'on a fait honneur aux premiers philosophes grecs des écoles ionienne et éléate de s'être essayés dans ces questions demeurées insolubles et si on leur a fait gloire d'avoir énoncé des erreurs et des absurdités manifestes, parce que ces absurdités et ces erreurs ont été un premier pas fait vers l'obtention de la vérité, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'Égypte et ses systèmes de cosmogonie philosophique? Le jugement philosophique ne doit pas avoir deux poids et deux mesures : ce que l'on glorifie dans la Grèce, on le doit glorifier de même en Égypte, si l'on y trouve les mêmes doctrines énoncées et développées, dût-on pour cela enlever la couronne de priorité dont on avait indûment paré la tête de la Grèce. Il est vrai que nous n'avons aucun nom d'auteur égyptien à appliquer à telle ou telle doctrine, que surtout il ne se présente à notre esprit aucun de ces grands noms qui sont restés comme des phares lumineux dans les ténèbres humaines, que l'Égypte n'offre à notre admiration respectueuse ni Pythagore, ni Empédocle, ni Héraclite, ni surtout Platon ou Aristote! c'est peut-être, c'est sans doute un malheur; mais au lieu d'avoir pour base presque unique de notre connaissance des systèmes ioniens ou éléates des allusions souvent plus qu'obscures de tel ou tel de ces grands philosophes grecs qui, trop longtemps, ont maintenu l'humanité pensante dans les plus profondes erreurs, nous avons le grand bien de pouvoir nous servir des textes mêmes des philosophes poètes de l'antique Égypte. Sans aucun doute, il est fort malheureux pour nous que nous devions asseoir notre jugement en ces questions si abstruses sur des textes que nous commençons à peine à comprendre, écrits d'une manière instable dans une langue à peine ébauchée, si nous la comparons à nos langues savantes et compliquées où la nuance la plus ténue de nos pensées est exprimée de telle manière qu'on ne peut manquer de la comprendre; mais à mesure que nous entendrons mieux ces textes si anciens, que nous saisissons la pensée de ces

premiers philosophes, la lumière se fera plus éclatante à nos yeux et cette première étude pourra être suivie d'autres plus aiguës, plus pénétrantes, qui parviendront à montrer que l'Égypte a ouvert la marche en philosophie comme en poésie, en mathématiques, en astronomie, en architecture, en sculpture, même en peinture. Évidemment pour la philosophie, elle n'a pas eu de succès durable comme pour les autres sciences et arts qui viennent d'être énumérés; mais, cet insuccès ne lui est pas imputable; on doit le faire retomber plutôt sur le sujet lui-même que sur ceux qui l'ont traité: les Grecs n'ont pas d'abord mieux réussi, leur insuccès a été tout aussi complet; mais cet insuccès même a été une cause de progrès pour l'esprit humain aiguillonné par la difficulté, par l'impossibilité de trouver une solution satisfaisante aux problèmes étudiés: l'Égypte a du moins ouvert la marche en ces études si captivantes que, malgré tout, elles ont occupé les esprits les plus sérieux de l'humanité.

Une autre cause de l'infériorité de l'Égypte vis-à-vis de la Grèce en cette question doit encore être signalée afin de mettre mes lecteurs à même de juger en toute connaissance de cause: les premiers écrits des philosophes grecs qui nous sont parvenus sont généralement des poèmes, comme ceux de Pythagore, d'Empédocle et autres philosophes. Il en était de même pour les écrits de l'Égypte: les premiers auteurs ont écrit en vers, je n'ai pas le moindre doute à cet égard; mais actuellement il est presque impossible, avec l'écriture hiéroglyphique où le plus souvent on n'écrivait que les consonnes, où en tout cas les voyelles étaient trop rarement figurées, et les voyelles ont le rôle principal en poésie; il est presque impossible, dis-je, de savoir, quand même on a le sentiment de la versification, où commence et où finit le vers, la stance. Ces conditions sont éminemment défavorables, et nous en sommes réduits, pour juger qu'il y avait versification dans tel ou tel hymne, dans tel ou tel morceau épique ou même tragique, au seul balancement de la pensée et des propositions, balancement qu'on a nommé parallélisme, et

aux images employées par l'auteur et qui montrent sans doute un tempérament poétique. Et cependant, malgré toutes ces causes d'infériorité, il m'a été possible de faire voir au lecteur que l'esprit philosophique de l'Égypte s'était attaché à ces grands problèmes de l'origine de monde, de l'évolution successive de la plante, de l'animal, de l'homme, de la morale sociale, comme je l'ai écrit ailleurs, et pour ce faire je me suis servi de textes qui ont besoin d'un commentaire serré, je l'avoue, mais qui néanmoins sont assez clairs et assez limpides pour être compris. J'ai pu montrer aux yeux les plus prévenus que, bien longtemps avant la Grèce, l'Égypte s'était posé les mêmes problèmes dont on réservait le monopole à la race hellénique, et les avait résolus de façon analogue.

La Hurlanderie, 28 mars 1910.

E. AMÉLINEAU.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE EN SAVOIE

I

L'histoire comparée des religions est dans son état actuel si vaste comme matériaux et si complexe comme théorie, qu'on se trouve obligé sans cesse de choisir entre deux modes de présentation opposés et également incommodes : ou bien, par suite du manque de *corpus* et d'encyclopédies comme celles de Roscher ou de Daremberg et Saglio, il faut mettre à la disposition du lecteur des matériaux innombrables reproduits presque *in extenso* et les discuter un à un dans leurs détails, comme font Sidney Hartland, Frazer, etc. ; ou bien il faut présenter les idées générales seules, en décidant avec fermeté sur tous les points secondaires sans les discuter, mais en renvoyant aux sources, comme a fait Salomon Reinach dans *Orpheus* et comme j'ai fait aussi dans ma *Formation des Légendes* et dans mes *Rites de Passage*.

La manière condensée de ce livre en a rendu l'intelligence difficile à tous ceux qui n'avaient pas eu jusque là à s'occuper comparativement des centaines de rites dont j'ai tenté de donner un classement systématique, alors que ceux qui se trouvaient dans ce cas en ont aussitôt aperçu l'utilité pratique et la portée théorique. En somme, l'ouvrage aura peut-être, sous sa forme si rapide et si affirmative, plus d'action que si dès le début j'avais publié coup sur coup les cinq ou six volumes, dans le genre du *Golden Bough*, pour lesquels mes matériaux étaient en quantité suffisante. Si les circonstances s'y prêtent, je publierai un jour cette édition complète, du moins aussi complète que possible.

En attendant, il convient de mettre à l'épreuve les prin-

cipes généraux de ma théorie en étudiant de près des ensembles de faits ignorés au moment de ma publication, et cela en manière de contrôle non préparé. Quelques épreuves de ce genre conduites suivant la méthode monographique feront plus pour déterminer la valeur réelle de ma systématisation que des objections théoriques vagues et générales; car les résultats en seront aisément transposables. Le tableau suivant d'un certain nombre de rites de passage en Savoie — j'ai laissé de côté pour le moment les rites de changement d'année et de saison — aura, je l'espère, pour effet d'amener d'autres folkloristes à en édifier de semblables avec les faits recueillis en d'autres régions de la France; et une série de monographies de ce genre permettrait de préparer un volume d'ensemble sur les rites de passage en France, volume qui manque à notre littérature folklorique.

C'est donc aussi comme une sorte de cadre pour des enquêtes locales qu'il convient de regarder le présent mémoire. J'y ai donné les documents, tant imprimés qu'inédits (soit récoltés par moi ou communiqués par d'excellents enquêteurs comme M. Cl. Servettaz, de Thonon et M. Kellier, instituteur à Tignes) à peu près *in extenso*, et souvent en termes originels, puis je les ai interprétés de mon mieux, et sans vouloir à toute force trouver à chaque fois une explication qui concordât avec mes théories personnelles. Mais en somme, l'étude des rites savoyards m'a convaincu une fois de plus que les rites de passage constituent bien une catégorie autonome, conditionnée par des nécessités psychologiques et sociales définies.

II

LE PASSAGE MATÉRIEL.

Les renseignements sur les rites du passage matériel en

1) Renseignements obtenus de MM. Gay (Publier), A. Dumont, L. Mallinjud, A. Guy (Bonneville), J. Désormaux à Annecy et bien d'autres Savoyards que je remercie de l'intérêt qu'ils ont témoigné pour mes recherches.

Savoie sont fragmentaires ou peu détaillés. En premier lieu, il convient de citer les dévotions accomplies au passage des cols. La plupart des cols en Savoie étaient munis de sanctuaires dont quelques-uns, comme ceux du Petit Saint-Bernard, remontent à l'époque protohistorique¹. Plus tard on édifia, sur la plupart des points de partage des pentes, des autels à la divinité par excellence des voyageurs et des carrefours, à Hermès-Mercure, qui parfois remplaça, sans doute, des divinités allobroges, ceutronnes etc., locales et surtout la divinité appelée Mercure Gaulois². Des sanctuaires du même ordre étaient édifiés aussi dans certains défilés dangereux, comme le Pas de Saint-Saturnin près de Lemenc, non loin de Chambéry³. Mais on ne sait pas au juste en quoi consistaient les rites par lesquels les voyageurs s'assuraient un passage heureux.

Comme d'habitude, le christianisme survenant profita des coutumes locales en les détournant à son profit, et des sanctuaires dédiés à la Vierge (dont, au témoignage peut-être un peu exagéré des hagiographes, le culte se répandit en Savoie très tôt et avec un succès tout particulier) remplacèrent les temples gallo-romains locaux⁴. C'est ainsi qu'au col du Mont du Chat, N.-D. de l'Étoile ou de Bon-Secours a sa chapelle à l'endroit où s'élevait d'abord un sanctuaire à une divinité gauloise, et où sont visibles les ruines d'un temple consacré à Vénus et à Mercure. Les cas de ce genre sont nombreux en Savoie.

Cette coutume de préserver la route et les passants à l'aide de petites chapelles rustiques est une des caractéristiques de ces régions, tout autant que des Alpes ita-

1) Les colonnes de Joux; le mot n'a sans doute rien à faire avec Jovis, mais désigne un lieu planté de sapins.

2) Cf. Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. III, p. 68; Renel, *Les Religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris, Leroux, 1906, p. 299, 301, 349 etc.

3) Cf. *Mes Légendes populaires et Chansons de Geste en Savoie*.

4) Cf. Grobel, *Notre Dame de Savoie*, Annecy, 1860.

liennes et tyroliennes; on les voit, de pierre ou rarement aujourd'hui de bois, jalonner les carrefours, les tournants, veiller sur les abîmes, protéger l'entrée des ponts. Par exemple à Brison, au-dessus de Bonneville, une petite statuette enclose en une charmante chapelle de pierre à deux étages, datée de 1659, veille sur un tournant de chemin à l'endroit où le coupe un torrent par moments impétueux. De même, au-dessus de Châtillon en Faucigny, au sommet de la colline élevée qui sépare la vallée de l'Arve de celle du Giffre, se trouve la chapelle de N.-D. du Mont Provent, protectrice spéciale, dès le moyen âge, des voyageurs qui avaient à traverser cette région alors très boisée et infestée de bêtes féroces¹.

Tout aussi fréquentes sont les croix : mais elles ne sont pas autant destinées à la protection des passants et du passage; souvent elles marquent le lieu où s'est produit un accident, ou bien elles désignent un lieu de pèlerinage pourvu d'un nombre déterminé de jours d'indulgence, ceci surtout quand elles sont situées sur des promontoires rocheux ou au sommet de monts comme le Nivolet, près Chambéry.

Quelques passages sont placés sous la protection d'un saint particulier. La très vieille chapelle de Saint-Antoine à Lans-le-Bourg est située au débouché du vieux pont sur lequel passait l'ancien chemin à mulets appelé la *Ramasse*. Tous les voyageurs entendaient la messe dans cette chapelle avant d'entreprendre la montée du Mont Cenis; quelques-uns y faisaient même leur testament². Nombreux sont les voyageurs qui ont parlé de cette messe spéciale de passage et qui ont décrit le système de la *ramasse*, sorte de traîneau de branches qui assurait une descente vertigineuse.

D'autres cérémonies accompagnent le départ en montagne au début de l'été, et le retour de l'alpage au commencement de l'automne, cérémonies cependant moins complexes en

1) L'abbé H. Feige, *Sanctuaire de Notre-Dame de Mont-Provent*, etc., Annecy, 1894, p. 17.

2) Baron Raverat. *Savoie*, Lyon, 1872, p. 278.

Savoie qu'en Suisse et au Tyrol¹. Il y a lieu tout au plus de noter qu'autrefois on entendait une messe spéciale au départ; et que le retour comportait aux Houches près Chamonix un cortège qu'ouvrait la *reine* couronnée de fleurs, c'est-à-dire la vache qui avant le départ avait triomphé de toutes les autres en combat singulier².

III

LE BAPTÊME

Le rituel primitif du baptême catholique s'adressait, comme on sait, à des adultes, et ce n'est que peu à peu, à mesure que les païens diminuèrent en nombre et que de plus en plus on n'eut à baptiser que des nouveau-nés, que, par suppressions et simplifications diverses, le rituel a acquis sa forme actuelle³. Le baptême chrétien est donc la déformation d'une cérémonie primitive d'initiation, calquée d'ailleurs sur les cérémonies d'initiation gréco-romaines. Or ni les Grecs, ni les Romains, ni les Gaulois, ni les Germains ne possédaient de cérémonies de baptême proprement dites, mais des rites d'agrégation soit au clan (cf. le baptême dans le Rhin), soit à la phratrie, et en un sens à la famille restreinte. Ainsi s'explique, je crois, l'absence remarquable de rites pré-chrétiens ou extra-chrétiens de baptême en Savoie.

Ce n'est que récemment que le rituel catholique tout entier a été unifié par la victoire, sur tous les autres rituels locaux, du rituel romain, grâce à la campagne conduite par les bénédictins de Solesmes. Rien d'étonnant, par suite,

1) Voir M^{me} Andree Eysn, *Volkskundliches aus Tyrol*, Brunswick, Vieweg, 1910, p. 192-198.

2) A. Perrin, *Histoire de la Vallée et du prieuré de Chamonix du x^e au xviii^e siècle*, Paris, 1887, p. 247.

3) Pour les détails, voir Mgr L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3^e édition, Paris, 1902, p. 292 et suiv.

si le rituel du baptême était encore si peu fixé en Savoie à la fin du xvi^e siècle, que tantôt on baptisait l'enfant aussitôt après la naissance, et que tantôt on se contentait de l'ondoyer le premier jour, en renvoyant la cérémonie principale à une date ultérieure ¹.

Les quelques coutumes populaires se réduisent à peu de chose. Anciennement, dans plusieurs communes, on portait l'enfant à l'église couché dans son berceau; les porteurs plaçaient le berceau sur l'épaule droite si c'était un garçon, et sur l'épaule gauche si c'était une fille. Ailleurs, on indiquait le sexe de l'enfant par une cocarde ou un nœud de ruban; la cloche n'était sonnée que pour les enfants mâles; les jeunes enfants du village accompagnaient quelquefois le nouveau-né au baptême; au retour on fêtait plus ou moins le petit cortège, selon l'aisance de la famille; le parrain faisait un cadeau à l'accouchée et se chargeait des étrennes d'usage ², c'est-à-dire sans doute des dragées, qui sont encore en usage partout, et d'autres cadeaux comme ceux qui sont spécifiés pour Chamonix. Les parrains et marraines des premier-nés y sont toujours les grands-pères et grand'mères, ou à défaut les oncles et tantes, et ensuite les parents plus éloignés. Il est d'usage que le parrain ou la marraine se proposent d'eux-mêmes, ou choisissent leur commère ou compère; le parrain offre un bonnet ou un mouchoir à la marraine; celle-ci lui donne un bouquet, qu'elle place elle-même à sa boutonnière; la mère reçoit un bonnet et une partie de la layette, du pain, du vin, de la viande, du sucre; le baptême a lieu le lendemain de la naissance; l'enfant est porté à l'église dans son berceau, sur un coussin enrubanné; si c'est un garçon, il porte un nœud de rubans placé sur le côté; si c'est une fille, une couronne sur la tête. De joyeux carrillons annoncent la fin de la cérémonie; ils n'ont pas lieu si le

1) Abbé Lavorel, *Cluses et le Faucigny, usages locaux*, etc., 41^e congrès des Sociétés savantes savoisiennes; Chambéry, 1891, p. 206.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 292-293. Voir plus loin le chapitre sur le mariage pour les indications bibliographiques détaillées.

mariage des parents ne remonte pas à sept mois ¹. Cette proposition des gens à servir de parrains et marraines est générale en Chablais; on regarde cette charge comme un honneur et une faveur — c'est là peut-être une tendance qui date des premiers temps du christianisme en ces régions, alors que le parrainage ne dépendait pas exclusivement du degré de parenté — et la difficulté consiste à refuser sans blesser personne. Le jour du baptême, il n'y a guère que le parrain, la marraine et la sage-femme qui accompagnent l'enfant à l'église; toute réjouissance est bannie ce jour-là de la maison de l'accouchée ².

Dans les Bauges, l'enfant était porté à l'église dans un berceau orné de rubans; le parrain et la marraine faisaient un cadeau à l'accouchée ³. Dans la vallée de Thônes, on ne sonnait anciennement les cloches que pour le premier-né mâle ⁴. A Brison, le jour du baptême tous les parents et amis de l'accouchée se réunissent dans sa maison; on met l'enfant dans son berceau et on orne celui-ci de rubans de de couleurs vives; à la tête du berceau on fixe une petite couronne de fleurs artificielles blanches identiques à celles qu'on emploie dans la région pour les bouquets et les couronnes funéraires; si l'enfant est une fille, la couronne est toute blanche; si c'est un garçon, on y dissémine deux ou trois fleurettes roses; dans le premier cas, en outre, la couronne est fixée droite au berceau, et dans le second, elle est un peu inclinée, « parce que, m'a-t-on dit, les garçons portent toujours leur bonnet de côté ». C'est la sage-femme qui se charge du berceau et qui le porte à l'église, parfois très distante. A Bonneville aussi, c'est la sage-femme — et non comme l'exigerait le rituel normal, la marraine — qui présente le nouveau-né au curé; mais elle l'y porte enveloppé d'un voile ou en tout cas bien emmitouflé. La petite cou-

1) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

2) Constantin, *Dranse*, p. 178-179.

3) L. Morand, *Les Bauges*, t. III, p. 321.

4) Gay, *Thônes*, p. 46.

ronne se conserve, à Brison, dans la maison avec grand soin, et parfois sous verre, comme on fait ailleurs des couronnes de mariée¹.

A Tignes et à Val d'Isère, régions les plus élevées de la Haute-Tarantaise, le cortège est composé du parrain, de la marraine et de l'accoucheuse; c'est le parrain qui porte l'enfant. Dès que le cortège est entré dans l'église, quatre jeunes gens se présentent au curé qui leur remet un flambeau qu'ils devront rendre ensuite en payant une faible rémunération pour la location. La cérémonie achevée, tout le monde se rend au maître-autel; là, le parrain et la marraine offrent au curé une certaine somme, et l'on croyait autrefois que plus on donnait, plus l'enfant serait riche dans l'avenir. Puis on sortait de l'église, les quatre porte-flambeaux accompagnant l'enfant jusqu'à sa demeure. Le même jour, le parrain et la marraine donnent à la mère une petite somme *pour se soigner*. Si l'enfant est un garçon (cette coutume était générale en Savoie), on fait suivre le carillon d'une sonnerie à toute volée. Le soir, le parrain offre un dîner aux quatre porte-flambeaux et dans le courant de l'année, la marraine « habille le bébé des pieds à la tête ». Autrefois à Val d'Isère, en arrivant à la porte de l'église, la marraine devait enlever prestement le chapeau du parrain, car si une autre femme, venue pour assister au baptême le faisait avant elle, la marraine devait payer tous les frais de la cérémonie; au dîner offert par le parrain aux quatre porte-flambeaux assistaient, en outre, la marraine, l'accoucheuse et les carillonneurs².

Comme tabous, on trouve qu'une femme enceinte ne doit pas porter un nouveau-né sur les fonts du baptême: ce serait un présage funeste pour tous deux, car ils perdraient la vie avant la fin de l'année³.

1) Observations personnelles.

2) Documents Kellier.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

IV

L'ENFANCE ET L'ADOLESCENCE

L'entrée dans l'adolescence ne se marque pas en Savoie par des rites aussi compliqués que ceux des demi-civilisés, pour cette bonne raison que la première communion a déplacé les cérémonies primitives. Cependant, cette cérémonie catholique ne confère pas, selon les hommes adultes ou les jeunes gens, un droit aux enfants à s'associer entièrement à la vie virile. C'est ainsi que le jeu de quilles est réservé : j'ai demandé souvent à un jeune garçon de Bonneville, peu fortuné, qui gagnait quelques sous le dimanche à remettre en place les quilles abattues, pourquoi il ne prenait pas part au jeu, et il m'a sans cesse répondu que : cela n'était pas convenable, qu'on ne le lui permettrait pas, qu'il n'avait pas l'âge. Cet âge limite semble être de seize ou dix-sept ans. Moïse Hornung avait fait la même remarque¹. « A Plan-Villards, en Maurienne, un dimanche..., les hommes jouent aux quilles avec passion... des petits gars sont là qui aimeraient bien avoir seize ans. C'est qu'il faut avoir seize ans, et de l'argent en poche, pour être admis au jeu... » ce qui coïncide avec l'âge de la majorité féodale et de l'adoubement, alors que la majorité franque tombait à douze ans, et la majorité ripuaire à quatorze².

Le mode de déplacement dont j'ai parlé a été bien noté par Dantand : « D'habitude, à Thonon, l'enfant allait par tous les temps tête nue ; il mettait son premier chapeau le jour de sa première communion. Quelques années avant nous [c'est-à-dire dans le premier quart du XIX^e siècle] la *prise de chapeau* était le signe de son entrée parmi les gars et de sa sortie de l'école, à moins qu'il ne fût au collège pour y suivre

1) Moïse Hornung, *En Savoie*, Genève, 1872, in-18, p. 9-10.

2) Poupardin, *Le Royaume de Bourgogne*, Paris, 1906, p. 67, note.

les études latines¹ ». Je crois bien que de nos jours même cette *prise de chapeau* a perdu toute signification de rite de passage et se fait à un âge quelconque, avant ou après la première communion.

Je n'ai pas à m'occuper ici de cette cérémonie attendu qu'elle n'a rien de populaire. Son mécanisme, réglé par l'Église, est d'ailleurs, tout comme celui du baptême chrétien, conforme au schéma-type des rites de passage, c'est-à-dire qu'on y retrouve la séquence régulière des rites de séparation (avec rites de purification), de marge (retraite) et d'agrégation (communion), suivie et consolidée par un rite de répétition (confirmation). Or les rites de séparation et de purification ont pris à Thonon une importance particulière et y ont revêtu, je ne sais vers quelle époque, une autonomie en quelque sorte laïque. On serait d'abord disposé à voir dans la cérémonie que je vais décrire une survivance, adaptée au christianisme, de très vieux rites païens, et ce fut en effet l'interprétation qu'admit un curé de Thonon lorsqu'il en ordonna la suppression en 1816 ou 1817. Mais ce pourrait être aussi une dramatisation des cérémonies de purification de l'Ancien Testament et de l'Église (2 février)... Quoi qu'il en soit, à défaut de parallèles locaux, je laisse de côté ce problème d'origine. Voici cette cérémonie, appelée *hébo*².

Elle se pratiquait par les enfants qui entraient dans le rang des gars en faisant leur première communion et avait lieu le mercredi des Cendres. Chaque enfant apportait une branche d'épine; on en formait un monceau au dehors de la ville, sous la direction du *céqualavouai*, ou Roi de la Jeunesse; on choisissait pour cette royauté, qui était annuelle, le gars réputé le plus agile et le plus adroit; en le nommant on criait trois fois *io* ! en son honneur, et comme attribut, il portait le dimanche à l'office divin l'*arble* ou rameau de houx béni à sept feuilles. Pendant son règne, il ne pouvait [en

1) Maurice Marie Dantand, *Gardo, soit Recueil d'histoires et légendes du pays de Thonon*, 8°, Thonon, 1891, p. 88, note.

2) Dantand, *Gardo*, etc., p. 75-81, note.

véritable roi demi-civilisé enserré dans son réseau de tabous], se mêler à aucun jeu ni exercice, mais il était l'arbitre sans appel de tous les différends ; le dernier porteur d'*arble* vécut au début du xix^e siècle.

En plaçant son épine sur le tas, chaque enfant devait se piquer la main et faire tomber sur le tas une goutte de sang [rite manifeste d'extériorisation, soit de la personnalité, soit des vices et péchés]. Chacun porte sur son front un rameau de houx tressé en couronne et n'ayant plus que trois feuilles dont les piquants ont été coupés. Cette couronne était conservée avec grand soin jusqu'à la Noël prochaine, où on l'attachait à la bûche de *chalande* [nom savoyard de Noël], avec laquelle elle se consumait. Chaque enfant portait aussi à la main un mouchoir neuf ou propre, déplié et terminé par un nœud fait au pied d'une croix de carrefour, [lieu sacré ; cf. Hécate, etc.]

Les enfants se placent l'un derrière l'autre, marchent lentement et tournent autour du tas d'épines en chantant (je traduis le patois) :

Le *bucilion* passe,
Le *bucilion* passe.

Ce mot signifie *copeau*.

Le chef de la cérémonie est à genoux devant le tas et demande :

Pourquoi ?

On répond :

— Il cherche un rameau.
— Pourquoi ?
— Pour chasser le corbeau,
Le mauvais oiseau
Et protéger le pigeon
Qui nous porte le pardon.

Le chef de cérémonie répond :

Ce rameau que vous voulez
Je vais le chercher.

Il prend alors le *novan*, tapis obligatoirement acheté à

frais communs, en toile, mais à coins brodés, le déplie et pose dessus l'*hébo* ou rameau béni enveloppé de paille dont un brin a été trempé dans le bénitier. Puis il marche les bras en avant, comme s'il se trouvait dans la nuit noire, tourne à tâtons autour du tas, revient au tapis, bat le briquet, allume l'*hébo* et glisse celui-ci sous le tas d'épines. Dès que la flamme s'élève, il s'écrie :

Qui par cette flamme passera
Son pardon aura.

Alors tous les enfants se prennent par la main et font autour du bûcher une ronde en chantant :

Dans la flamme nous passerons
Et notre pardon aurons.

Le chef surveille le bûcher, et dès qu'une étincelle communique le feu au tapis il crie :

Noé, Noé !
L'arche est ouverte
Entrons-y !

Aussitôt il s'éloigne du bûcher et rompt la ronde ; celle-ci le suit sur deux lignes placées à la distance de ses bras qu'il tient étendus ; lorsque tous ont dépassé le tapis il s'arrête, se retourne et les deux lignes se font front. Il recule de quelques pas, les enfants lèvent leur mouchoir, et après avoir crié « Je passe par les flammes », il court entre les deux rangs en recevant les coups de mouchoir, puis saute par dessus le bûcher. Chaque enfant passe par la même série de rites ; on jette ensuite au feu les restes du tapis et tous les mouchoirs, puis on forme une ronde en chantant :

Pour le Christ à tous
Nous avons pardonné.

Après quoi tous s'agenouillent et récitent le *Pater* et le *Credo*.

Il est évident que ces rites (carrefour ; sang ; couronnement ; circumambulation ; passage par le feu, etc.) et surtout celui

de la flagellation comme rite de purification rappellent à l'esprit bien des cérémonies demi-civilisées, européennes modernes, grecques et romaines¹. L'ensemble cependant peut ne pas être aussi ancien qu'il semblerait à première vue; son adaptation entière au christianisme peut avoir été l'œuvre de quelque curé orthodoxe, lequel d'ailleurs n'avait qu'à prendre exemple sur saint François de Sales qui, pour sanctifier, ne pouvant la détruire, la coutume très vivace à Annecy de tirer au sort les Valentins et Valentines, imagina de faire tirer au sort, la veille de la Saint-Valentin, des billets portant le nom de divers saints ou saintes: le saint dont on avait tiré le nom devenait le protecteur qu'on devait honorer toute l'année². Il se peut que de même un personnage bien intentionné ait eu l'idée de faire servir à la purification des premiers communians une cérémonie dont l'objet était primitivement autre et qui, par quelques détails, rappelle à la fois les feux de la Saint-Jean et ceux de Noël, encore en usage en Savoie.

Je n'ai pas trouvé encore de documents qui prouveraient l'existence en Savoie, autrefois ou de nos jours, de classes d'âge proprement dites qui seraient comparables aux hétaires grecques³ ou mieux aux Knaben-et Burschengesellschaften de certaines régions de l'Allemagne⁴ et de la Suisse⁵. La supposition que des groupements de ce genre auraient

1) Cf., pour des faits et des références, mes *Rites de passage*, à l'index, s. v. coups, et surtout l'intéressante discussion de Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 173-183.

2) Hamon, *Vie de Saint François de Sales*, t. I, p. 440, qui a d'ailleurs ajouté au texte de Charles-Auguste de Sales, *Histoire du bienheureux François de Sales*, etc., 5^e éd. Paris 1870, t. I, p. 343-344.

3) A. Dumont, *Essai sur l'Éphébie antique*, Paris, 2 vol., 1875-1876, et une thèse latine de Collignon, Paris, 1877.

4) H. Usener, *Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte*, Hessische Blätter für Volkskunde, t. I, 1902, Leipzig, p. 194-228.

5) E. Hoffmann-Krayer, *Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz*, *Archives Suisses des Traditions populaires*, t. VIII, 1904, Zurich, p. 82-99 et 161-178, avec compléments du même auteur et d'autres dans les années suivantes de la même Revue.

existé en Savoie n'a rien de paradoxal *a priori*, à cause de la proximité de la Suisse. Les migrations continuelles de Suisses depuis le pays bernois par le Valais en Haute-Savoie sont attestées historiquement, et d'autre part, il ne faut pas oublier que les Allobroges, puis les Burgondes, étant de souche celto-germanique, possédaient sans doute des institutions du même ordre que les hétaires grecques et que les sociétés de garçons allemandes.

En tous cas, l'existence dans la Savoie actuelle d'une sorte de solidarité par générations et par sexes est évidente. Elle s'exprime d'une part dans l'organisation de l'institution des veillées, et de l'autre dans certains rites du mariage — si du moins on accepte ma théorie générale des rites de passage. — Avant d'exposer les faits de cet ordre, il convient d'abord de rappeler que durant tout le moyen-âge, la jeunesse mâle des principaux centres de la Savoie était groupée dans des sociétés spéciales qui ont pris au cours des siècles des noms différents, à mesure que leur fonction sociale et militaire se modifiait, ainsi que leur armement. Ces sociétés ont été étudiées surtout par André Perrin¹, dont la monographie a été depuis complétée par d'autres chercheurs locaux². Il est certain que les Basoches de Savoie, pour leur nom et leur activité, sont d'importation française. Celle de Paris se constitua sous Philippe le Bel, au début du xiv^e siècle, et celle de Chambéry voit ses privilèges confirmés au début du xv^e; puis les ducs de Savoie confirmèrent au courant de ce même siècle les privilèges de toutes les autres sociétés locales de leurs possessions de Suisse, de Bresse, de Savoie et de Piémont. Mais il est certain aussi que des sociétés spéciales, surtout d'archers, existaient dans ces régions anté-

1) André Perrin, *La Bazoche, les Abbayes de la jeunesse et les Compagnies de l'Arc, de l'Arbalète et de l'Arquebuse en Savoie*, etc., Chambéry, 8°, 1865; id., *L'Abbaye de Saint-Valentin de Maché*, etc., 8°, Chambéry, 1869.

2) J. Guigues, *La Basoche, de Saint-Pierre d'Albigny*, Mém. et Doc. de Chambéry, 1892, p. 359-388; Fr. Descotes, *Les Chevaliers-Tireurs de Rumilly*, 8°, Annecy, 1869.

rieurement. Cependant il faut prendre garde que ni les sociétés de tirc à l'arc, à l'arbalète ou à l'arquebuse, ni les basoches, qui avaient pour fonction de représenter des mystères et moralités, n'étaient à proprement parler l'équivalent de ce qu'on appelle des classes d'âge, car il n'y avait pas dans leurs règlements de stipulations relatives soit à l'âge des candidats, soit à leur condition d'hommes mariés ou célibataires. D'autre part, bien que les basoches fussent à quelque degré des confréries religieuses, et bien que les sociétés de tir fussent consacrées spécialement à saint Sébastien, on ne discerne dans les documents conservés aucune allusion à ce qui correspondrait à des rites d'initiation, par exemple à une sorte de baptême ou de consécration, sinon l'offre d'un banquet à tous les membres et des actes d'adoption laïques. L'origine des sociétés de tir dans les villes de Savoie est nettement bourgeoise : elles sont la suite, conditionnée dans le détail par l'accroissement du pouvoir central et les changements progressifs dans la manière de faire la guerre, des anciennes gardes et milices urbaines. En Maurienne¹, en Bauges², bref dans les régions montagneuses et forestières³, elles sont plutôt une forme régularisée des compagnies locales de chasseurs contre les ours, les loups et les lynx alors très abondants dans ces pays.

Cependant, à regarder de près, on découvre par endroits des survivances d'autres sortes de groupements. Le Sénat de Savoie, par arrêt du 3 juillet 1560 fit « inhibition et défense à tous les sujets, manans et habitans de son ressort de faire aucunes abbayes, *charauaries* et autres assemblées et congrégations illicites »⁴, arrêt que le président Favre, le père de Vaugelas, commenta, en approuvant « la suppression de ces sociétés vulgairement appelées Abbayes, établies pour exercer les jeunes gens et les porter à une amitié mutuelle et

1) Perrin, *La Bazoche*, etc., p. 119, 124, 201.

2) *Ibidem*, p. 115 (Le Châtelard).

3) *Ibidem*, p. 144, 169, 175.

4) *Ibidem*, p. 49-50.

accompagnées d'amusements frivoles (*ineptiis*) ». Or, ces sociétés de jeunes gens, quels que soient les noms plus ou moins d'importation qui les aient désignées au cours des siècles, étaient l'un des éléments fondamentaux de la vie, non pas seulement des grandes villes, mais des communes rurales de la Savoie; actuellement encore, comme le remarquait déjà Perrin, ce sont elles qui organisent les *vogues* ou fêtes patronales et communales. Il est donc fort probable que des sociétés de jeunes gens plus ou moins comparables aux sociétés suisses et germaniques ont existé dans toutes les communes de Savoie, mais que leur forme primitive s'est perdue sous l'influence des sociétés urbaines, telles que basoches, abbayes et confréries, à type d'organisation plus stricte et hiérarchisées.

Le caractère primitif de ces associations s'était d'ailleurs conservé longtemps même à Chambéry, ou plutôt, la cité centrale étant entourée de murs, dans les trois faubourgs très anciens de Maché, de Montmélian et du Reclus¹. Ils avaient chacun pour emblème, le premier la ronce, le second le laurier et le troisième le laurier bâtard. Chaque faubourg possédait, dès le XIII^e siècle et peut-être avant, une société uniquement formée des jeunes gens du faubourg et qui ne se réunissait qu'à l'occasion des fêtes patronales ou *vogues*. Elles nommaient un chef qui présidait à la plantation du mai, aux feux de joie et aux *badoches* ou *charauaries* (charivaris) donnés aux veufs ou aux veuves remariés dans l'année. On remarquera déjà que ces trois coutumes sont extrêmement anciennes, et que cette spécialité de présider à de telles cérémonies préchrétiennes donne à ces sociétés un curieux caractère de collèges sacrés. Chaque faubourg avait sa vie propre et formait comme un centre distinct à la fois de Chambéry et des deux autres, en sorte que chaque société de jeunes gens devait limiter ses évolutions et ses réjouissances à son territoire natal. Or le grand plaisir consistait précisément en incursions dans les

1) Perrin, *L'Abbaye de Saint-Valentin*, etc.

territoires voisins, d'où des rixes terribles qui durèrent pendant tout le moyen-âge. Aucune ordonnance, aucune pénalité n'y fit, et ce n'est qu'en 1848 que Chambéry-ville, où les sociétés congénères avaient disparu depuis des siècles, obtint une réconciliation définitive des faubourgs en leur offrant des drapeaux qu'ils échangèrent — bon exemple de rite d'échange contraignant.

Dans ces luttes, les faubourgs de Montmélian et du Reclus, quoique opposés l'un à l'autre, étaient toujours unis contre le faubourg Maché, lequel semble avoir été de beaucoup le plus ancien, étant situé contre le flanc de la montagne, alors que les autres, et Chambéry même, sont bâtis sur l'emplacement de marais encore dangereux après l'époque romaine. Le nom moderne, du moins à partir du *xv^e* siècle, de la société des jeunes gens de Maché était *basoche* ou *abbaye de Saint-Valentin*. Non loin de là, à Bissy, existaient des reliques de ce saint et la jeunesse de Maché possédait de temps immémorial le droit de présider à la fête ou *vogue* de Bissy, le 14 février. Le chef ou *abbé* et les jeunes gens ou *moines*, à pied ou à cheval et armés d'épées, y conduisaient à grand bruit un char sur lequel était placée une femme à demi nue, ayant devant elle un cornet d'insectes immondes et une cage. Arrivés au prieuré de Bissy, l'abbé et ses officiers allaient saluer le prieur ; celui-ci leur donnait un poulet, qu'il introduisait dans la cage la queue la première et leur faisait remettre un baril de vin provenant d'une vigne spécialement léguée au prieuré à cet effet. La cérémonie achevée, toute la basoche assistait à la messe, puis passait le reste de la journée en danses et festins. Lorsque la nuit venait mettre un terme à

La vogue de saint Valentin
Qui met les vogues en train,

car c'est la première de l'année, la Basoche ramenait en triomphe à Maché le coq donné par le prieur et le promenait par la ville et les deux autres faubourgs, ce qui donnait lieu

à des rixes sanglantes. Puis on portait le coq chez l'abbé de la Basoche; il devait le nourrir jusqu'à la saint Pierre, où après une autre promenade en ville, on l'accrochait au milieu d'une corde tendue et il appartenait à celui des « moines » qui s'avancant les yeux bandés parvenait à le percer d'une lance. A partir du xvii^e siècle, le Sénat de Savoie supprima d'abord le char, puis la cavalcade et le tonneau de vin. Seule la remise du coq subsista et eut lieu pour la dernière fois en 1811. Enfin la vogue même fut transférée au premier dimanche de juin.

Quelque incomplets que soient ces renseignements, ils permettent cependant de constater la très ancienne existence dans la région de Chambéry d'associations de jeunes gens dont l'activité était essentiellement cérémonielle, et non pas militaire. La cérémonie de Bissy n'a d'ailleurs, avec les rites relatifs à saint Valentin qu'un lien formel; du moins, je ne vois pas comment rattacher la femme demie-nue promenée sur un char, le cornet d'insectes et le rite du coq¹ aux rites ordinaires de la Saint-Valentin qui est une fête de rencontre des jeunes gens et jeunes filles, et peut-être dans quelques-uns de ses éléments, une cérémonie de fécondation, avec présages de mariage. Il se peut que le nom donné à la vogue, et même la date de la fête, ait été une adaptation fortuitement suggérée par l'apport ultérieur au prieuré de reliques de saint Valentin ou prétendues telles; car en 1458 on énumère comme reliques à Bissy : un pied de saint Étienne et sans autre spécification celles de saint Valentin, de nouveau mentionnées en 1493, et auxquelles s'ajoutent au xviii^e siècle des reliques de saint Marc et de saint Félix, mais toutes, sans exception, dépourvues d'authentique².

Avec les basoches sont encore venues se fusionner d'autres sociétés particulières dont l'existence cependant ne semble pas certifiée pour toutes les villes de la Savoie. Je veux par-

1) C'est peut-être le prototype local du *papegai*, l'oiseau en bois que devaient plus tard abattre les tireurs.

2) Perrin, *L'Abbaye de Saint-Valentin*, etc., p. 24.

ler des *enfants de ville*. Dès 1412, toute une troupe d'enfants au nombre de 450 allèrent en cortège au devant du duc Amédée VIII revenant à Chambéry, et ce n'est pas sans quelque raison que Perrin rappelle à leur propos l'institution romaine des *principes iuventutis*. Aux siècles suivants, le recrutement de ces *enfants* se restreignit de plus en plus, d'abord aux enfants de bourgeois, puis de riches, et enfin de nobles qui formèrent comme une sorte de garde d'honneur aux princes de la Maison de Savoie quand ils séjournèrent à Chambéry¹.

On ne peut donc, en ce qui concerne les classes d'âge, constater l'existence en Savoie de sociétés restreintes qu'à un moment où déjà en avaient été éliminés les rites primitifs d'entrée ou d'initiation.

(*A suivre.*)

A. VAN GENNEP.

1) Perrin, *La Bazoche*, etc., p. 51-53 et pour Annecy, p. 252.

UNE SOURCE BIBLIQUE DU DOCÉTISME

On sait que l'Évangile de Pierre était accusé par les anciens de *docétisme*. Dans le fragment qui nous en reste, cette tendance a été signalée au § 4, où il est écrit : « Ils amenèrent deux malfaiteurs et ils crucifièrent le Seigneur entre eux. Mais Jésus gardait le silence, *comme s'il ne sentait aucune douleur* » (αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων). Le silence de Jésus accomplit la parole d'Isaïe (LIII, 7) : « On le presse et on l'accable, et il n'a pas ouvert la bouche. » Plus loin (§ 5), le fait que Jésus ne dit pas : « J'ai soif », comme dans le récit de S. Jean¹, a été considéré comme une autre marque de docétisme². Pourtant, dans l'Évangile de Pierre, on donne au Crucifié du vinaigre et du fiel à boire ; mais c'est pour accomplir les prophéties, non pour répondre à un désir du Crucifié : « Et l'un d'eux dit : Donnez-lui à boire du fiel avec du vinaigre, et ayant fait ce mélange ils le lui versèrent *et accomplirent ainsi toutes choses*. » Comparez Jean, XIX, 28-30 : « Après cela, Jésus sachant que tout allait être consommé, *afin que l'Écriture fût accomplie*, dit : J'ai soif. Il y avait là un vase plein de vinaigre. Eux donc, ayant rempli de vinaigre et de fiel³ une éponge, et l'ayant mise sur une branche d'hysope, ils l'approchèrent de sa bouche. Et quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est accompli. »

La prophétie visée est un verset du Psaume LXIX, 22 : « Ils m'ont donné du fiel à mon repas et dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre. » Le texte de S. Jean marque une réa-

1) Jean, XIX, 28.

2) Robinson et James, *The Gospel according to Peter*, p. 20.

3) Ces trois mots ne se trouvent pas dans tous les manuscrits ; cf. Matth., XXVII, 34.

lisation de la prophétie encore plus complète que le texte de S. Pierre, puisqu'il a tenu compte des mots du Psalmiste : « dans ma soif ». On ne devrait pas être obligé de redire que tout détail précis de l'histoire de la Passion, qui est l'*accomplissement* d'un texte de l'Ancien Testament, ne peut prétendre à un caractère historique. Cependant, M. Loisy¹ semble encore tenir pour historiques la flagellation et les crachats de la foule, *malgré* le texte prophétique d'Isaïe (L, 6) : « J'ai exposé mon dos à ceux qui me frappaient... ; je n'ai point soustrait mon visage à l'ignominie et aux crachats ». Il faut cependant choisir : ou l'ancienne théorie de l'inspiration divine est exacte, et les exégètes libéraux n'ont plus qu'à faire pénitence et à s'occuper de leur salut ; ou cette théorie est fausse, et il ne reste guère d'histoire dans la Passion.

Je me demande si le docétisme lui-même, opinion dont la haute antiquité est bien attestée, bien que nous soyons fort mal informés de son caractère², n'a pas été justifié par l'accomplissement des prophéties, du moins sous la forme encore peu philosophique qu'il semble revêtir dans l'Évangile de S. Pierre. Il faut, nous dit-on, distinguer deux docétismes : un docétisme naïf, qui niait la sensibilité physique de Jésus, et un docétisme mystique, qui niait la réalité du corps du Christ³. Je me fonde sur le passage du second Isaïe faisant suite à celui que j'ai cité à l'instant. C'est le *serviteur de Jahvé* qui parle : « Mais le Seigneur, l'Éternel, m'aidera ; c'est pourquoi je ne succombe pas à l'opprobre, *c'est pourquoi j'ai rendu ma face semblable au roc* ». J'ignore si l'on a encore émis l'hypothèse que ce verset (L, 7), joint à

1) *Évang. synopt.*, II, p. 655.

2) *Die Zeugnisse für ihn, die nicht zufällig teils untergegangen, teils versteckt sind* (Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, 2^e éd., p. 164). Ce passage est remarquable, car M. Harnack semble bien soupçonner qu'il existait une forme plus dangereuse du docétisme : celle qui consistait à nier la réalité historique de Jésus. S'il y a eu des docètes de cette espèce, on s'est donné garde de reproduire leurs opinions. Voir pourtant Ignace, *ad Trall.*, c. 9, 10.

3) Voir les articles *Docetae* et *Docetism* de Salmon dans *Dict. christ. Biogr.* et Robinson, *op. cit.*, p. 21.

celui qui mentionne le silence de la victime (LIII, 7), est l'origine et l'explication de ce passage de l'Évangile de S. Pierre : « Jésus gardait le silence, comme s'il ne sentait aucune douleur. » Mais, nouvelle ou vieille, cette hypothèse me semble très plausible et l'on comprend fort bien que les textes d'Isaïe aient pu autoriser l'opinion que le corps de Jésus crucifié ait ignoré la douleur.

Cette manière de voir diffère essentiellement de celle qui voit dans le docétisme un produit des spéculations gnostiques. On reconnaît qu'il remonte très haut¹; mais il ne semble pas qu'on ait mis en lumière l'appui qu'il pouvait trouver dans les textes de l'Ancien Testament, du moins sous sa forme « naïve ». C'est à ce docétisme *naïf* que répond le mot de S. Jérôme sur les docètes qui existaient déjà en Palestine alors que le sang de Jésus était encore humide². Jésus, devenu *semblable au roc*, n'avait pu perdre de sang par ses plaies³.

SALOMON REINACH.

1) Renan, *Origines*, V, p. 421 ; Guignebert, *Hist. anc. du christianisme*, p. 490.

2) Hieron., *Adv. Lucif.*, 23. Jérôme confond du reste les deux docétismes.

3) D'après Jamblique (*De Myst.*, III, 4), l'insensibilité à la douleur est une marque de la possession divine (cf. Frazer, *Adonis*, p. 136). C'est une idée qui ne doit pas être spécifiquement juive et que certains états d'extase ont pu suggérer.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. WARNECK. — **Die Religion der Batak.** *Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels* (Religions-Urkunden der Völker, IV, 1). — Leipzig, Dieterich (Weicher), 1909, vi-136 p. in-4°.

Voici le premier fascicule paru de l'importante collection de textes religieux, dont M. J. Boehmer a entrepris l'édition. C'est un bon début. M. Warneck, qui a été pendant près de quatorze ans missionnaire chez les Battas, est un des hommes qui les connaît le mieux. Son livre instruira certainement le grand public, à qui ces *Religions-Urkunden* sont surtout destinées ; mais même les spécialistes seront heureux d'avoir sous la main, dans ce volume, des informations précieuses qui n'avaient été publiées jusqu'ici par M. W. que dans un article de l'*Allgemeine Missionszeitschrift* de 1904.

Suivant le programme tracé d'avance pour toute la collection, le corps de ce fascicule est formé par une série de textes originaux traduits en allemand ; ils sont précédés d'une introduction et suivis de quelques éclaircissements. Peut-être cette disposition stéréotypée a-t-elle le défaut de mettre sur le même plan des documents de valeur fort inégale. Ceux que publie M. W. ne sont à aucun degré (sauf deux ou trois fragments peu étendus) des textes canoniques ou liturgiques, dans la mesure où ces termes trouvent leur application chez les Malayo-polynésiens. M. W. a craint sans doute que des textes de ce genre ne parussent trop fragmentaires et trop obscurs ; il a préféré publier des relations sur la religion des Battas, rédigées à son intention par des « indigènes intelligents », convertis ou non. Témoignages instructifs assurément ; mais un recueil de mythes, de légendes, de chants, de prières et de formules magiques aurait mieux répondu, semble-t-il, à l'objet que se propose cette collection. Je dois reconnaître d'ailleurs, que les « textes » de M. W.

ont l'avantage d'offrir un tableau d'ensemble assez complet des croyances, des pratiques et des institutions religieuses des Battas à notre époque. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il s'agit là d'un système religieux fort évolué et partiellement décomposé : s'il a assez bien résisté aux influences extérieures, hindoue, musulmane, chrétienne, il a subi une profonde transformation interne qui se caractérise par la régression de l'ancienne religion de clan, plus ou moins naturiste, dont les *Sombaon* étaient le centre, et l'importance tout à fait prépondérante qu'a prise le culte domestique des ancêtres. Peut-être cet état de choses est-il encore exagéré par les informateurs de M. W., cédant à une tendance evhémériste qui anime souvent les indigènes « éclairés ».

Dans son introduction, M. Warneck insiste avec raison sur une notion qui joue un rôle fondamental dans la vie religieuse des Battas, celle du *tondi*. Le *tondi*, c'est, si l'on veut, l'âme du vivant ; mais il est nettement distingué d'une part de la conscience et de la volonté de l'individu, d'autre part de la force vitale qui anime le corps (p. 8, p. 121) ; c'est une puissance sacrée qui est extérieure à l'homme et dont l'homme pourtant dépend étroitement, ou encore une sorte de génie tutélaire et jaloux qui préside à la destinée et détermine le rang et la fortune de chacun. D'autre part, le *tondi* fait corps pour ainsi dire avec le nom que porte l'individu. M. W. fait ressortir excellemment l'influence dominatrice que cette notion exerce sur les préoccupations intimes et sur les relations sociales des Battas : les gens et les choses sont estimés dans la proportion du *tondi* qui leur appartient ; la condition essentielle pour qu'un mariage soit heureux et fécond, c'est qu'il y ait harmonie entre les *tondi*, c'est-à-dire les noms, des deux époux ; il ne faut pas battre ni même gronder un enfant de peur d'effaroucher et de mettre en fuite un *tondi* très délicat, etc. Il y a là un ensemble de représentations probablement typique, qui est en tous cas singulièrement plus riche et plus complexe que la théorie courante de l'animisme ne le suppose.

Il est dommage que, dans un ouvrage de cette nature, M. W. n'ait pas su dépouiller le missionnaire. Il constate à plusieurs reprises que les Battas sont un peuple très religieux, puisque toutes leurs actions sont « motivées et orientées religieusement » ; mais il s'empresse d'ajouter que ce n'est là qu'une apparence, qu'une contrefaçon de religion, puisqu'elle a pour mobile exclusif la crainte et qu'elle s'adresse non à Dieu mais à l'homme divinisé. Nous n'avons pas besoin de ces affirmations pour savoir à quoi nous en tenir sur les convictions personnelles de M. Warneck.

ROBERT HERTZ.

Journal of the American Oriental Society. 29^e volume,
New Haven (Conn.), 1909.

Le Journal de la Société orientale américaine est en train de subir une série de transformations. Après l'avoir dirigé pendant huit ans, les professeurs Hopkins et Torrey se retirent ; ce sont leurs collègues, le professeur Jewett de Chicago, et le savant éditeur du *Jaimintya Brâhmana*, M. Hanns Oertel, qui ont été désignés pour leur succéder. Les nouveaux éditeurs publieront dorénavant le Journal par fascicules trimestriels, imprimés, non plus en Amérique, mais par la maison Drugulin, de Leipzig.

Le volume XXIX ouvre la série publiée par les soins de MM. Jewett et Oertel. Il est plus d'à moitié rempli par le copieux commentaire des fragments du *Kitâb al-Milal wa'n Nihal*, « le Livre des Religions et des Sectes », que M. Israël Friedlaender avait traduits dans le volume XXVIII, en les accompagnant d'une longue introduction et de notes critiques. Œuvre d'Ibn Hazm, de Cordoue (994-1064), le traité est d'une importance capitale pour l'histoire de l'Islam, de ses sectes, de ses polémiques contre les Juifs et les chrétiens. M. Friedlaender a réuni les parties de l'ouvrage qui concernent la Schi'a. Les notes qu'il publie sur ces morceaux ont parfois l'étendue de monographies spéciales ; ainsi sur les Imams, sur la secte des Keisâniyya, sur la longue et curieuse histoire du mot *Hawâfid*.

Les fêtes de la moisson chez les Dayaks de l'intérieur des terres ont fourni à M^{me} S. Bryan Scott la matière d'un intéressant mémoire de plus de quarante pages. Préoccupée d'expliquer par le milieu le caractère des cérémonies et leur enchaînement, elle montre comment les conditions géologiques et agricoles ont influé sur l'organisation sociale et sur le rituel. Tout cela est très clair, très bien ordonné. Le seul reproche qu'on pourrait faire à l'auteur, c'est d'abuser quelque peu des explications « finalistes ». Là où elle voit des intentions, il est presque toujours probable qu'il y a eu simplement adaptation et substitution de motifs.

Très court, mais substantiel, l'article que M. M. Bloomfield a intitulé *Sur l'œuvre à faire pour continuer la Concordance védique*. Nous y trouvons, esquissé en quelques pages, un superbe programme de travail. L'auteur se propose d'abord de grouper, et d'étudier au point de vue critique, les deux mille *pâdas* que l'on rencontre deux, trois fois, ou même plus, dans des hymnes différents. L'intérêt d'une telle recherche

est double. Les répétitions prouvent en effet que le Rigveda est, non pas un commencement, mais un aboutissement; elles permettent aussi de croire que toute tentative de faire un classement chronologique des hymnes est condamnée d'avance à l'insuccès. Il s'agit ensuite d'établir une concordance retournée, c'est-à-dire prenant les pâdas par la fin, et de dresser par cela même une nouvelle liste, instructive elle aussi, de formules parallèles. Les variantes, enfin, devront être relevées. Très nombreuses, elles serviront à éclairer la question difficile des relations des écoles védiques entre elles, et démontreront la plasticité d'un idiome encore riche de sève et de vitalité. M. Bloomfield annonce que les matériaux seront bientôt réunis pour les deux premières parties de son programme. De la troisième, il nous donne, dans l'article même, un acompte plein de promesses.

D'autres articles encore concernent plus ou moins directement l'histoire des religions. Ainsi M. F. Vanderburgh publie, traduit et commente un hymne babylonien à Bêl; M. C. C. Torrey communique une série de notes sur des inscriptions phéniciennes, hébraïques, palmyréniennes, nabatéennes; M. G. Barton enlève à M. Hilprecht et reporte à MM. Aurès et J. Adam l'honneur d'avoir reconnu l'origine babylonienne du « nombre nuptial » de Platon.

Comme on voit, le contenu de ce volume touche à presque toutes les parties de l'orientalisme. Le *Journal* peut d'ailleurs compter aussi sur l'assidue collaboration de savants tels que MM. Hopkins, Lanman, Jackson, Toy, P. Haupt, Gottheil; il vient de faire une recrue importante dans la personne du sinologue Fr. Hirth. On peut donc espérer que la Société orientale américaine acquerra de nouveaux amis parmi les lecteurs de cette Revue. J'ajoute qu'elle a organisé une section spéciale pour l'étude historique des religions¹.

PAUL OLTRAMARE.

Frédéric ROSENBERG. — **Notices de littérature persie, I et II**, in-8°, 74 pages. — Saint-Petersbourg, imprimerie de l'Académie impériale des Sciences, 1909.

Les deux notices publiées récemment par M. Fr. Rosenberg sont relatives, la première à deux *mesnévis* d'Anôshêrwân ben Marzbân de Kermân, et la seconde à l'analyse du second volume du *Recueil des*

1) Pour cette section, la cotisation est de deux dollars; les membres ont droit à toutes les publications de la Société qui sont relatives à l'histoire des religions.

Révâys de Dârâb Hormazdyâr. Pour avoir l'histoire complète de la migration et de l'établissement des Parsis dans l'Inde, et étudier dans le détail la nature des rapports que les émigrés entretenirent avec leurs coreligionnaires restés sur le vieux sol iranien, il faut s'attaquer à leurs œuvres, même et surtout à celles qui sont écrites en persan ; c'est l'œuvre entreprise par M. Rosenberg, dont les deux notices actuelles sont la continuation et le développement.

L'auteur des deux *mesnévis*, Anôshêrwân ben Marzbân, appartenait à une famille de dastours dans laquelle cette qualité était héréditaire depuis soixante-dix générations, soit vingt-trois siècles et un tiers, ce qui nous reporterait à la fin de la dynastie des Achéménides ; mais on aurait tort de vouloir approfondir le chiffre donné, qui est mis là par à peu près comme synonyme d'antiquité fort reculée. Son père Marzbân, né à Râwar dans la province du Sind, « s'était fait un nom dans la littérature religieuse » et son talent d'écrivain s'était transmis à son fils Rustem, dont on a deux morceaux poétiques, et à son autre fils Anôshêrwân, qui a composé un certain nombre de traités parsis en vers, et cela dans une période qui s'étend entre les années 1620 et 1630 de l'ère chrétienne. Le premier des deux courts poèmes auxquels s'est attaqué M. Rosenberg est l'histoire fabuleuse du sultan Mahmoud de Ghazna et de ses rapports prétendus avec les Parsis, dont un résumé a été donné récemment par M. Ervad Eduljee Kersaspjee Antia dans le *Spiegel Memorial Volume* (Bombay, 1908), p. 87 et suivantes. Le fameux conquérant musulman de l'Inde avait, comme l'on sait, à sa cour un bon nombre de poètes (y compris Firdausi, que les Parsis considèrent comme un des leurs) qui, poussés par l'envie, se mirent à intriguer contre l'illustre auteur du *Châh-nâmé* et, pour lui faire pièce, dénoncèrent les Zoroastriens comme la pire de toutes les sectes. Alors Mahmoud convoqua à sa cour tous les Mazdéens habitant son empire pour leur proposer de se convertir à l'islamisme, s'ils ne voulaient périr. A cette effrayante proposition, les Guèbres se sentirent chanceler ; cependant l'un d'entre eux, un sage, le poignard à la main (détail invraisemblable et tout à fait en contradiction avec ce qui va suivre) s'avance et dit au sultan : « Tue-nous tous, nous ne nous faisons pas musulmans pour une fraude pareille ». Puis il explique en quelques mots ce qu'est la religion mazdéenne. Le Sultan tombe dans une contemplation profonde : puis il lui demande de prouver par un miracle la vérité de sa croyance. « Qu'à cela ne tienne, » dit le sage, et on prend rendez-vous dans un jardin.

Au milieu du jardin s'élève le temple du feu, desservi par quelques mobads. On célèbre la cérémonie du Nô-Zûd, précédée de la grande purification rituelle (*barashnôm*). Après la récitation de l'*âtash-niyâdyish*, on jette des parfums dans le feu, et alors Mahmoud aperçoit des cavaliers vêtus de vert, montés sur des chevaux verts, qui fendent l'air avec force cliquetis d'armes et bruits de combat. Le second jour, à la suite de la célébration du *Srósh-yasht*, des anges lumineux et vêtus de blanc descendent du ciel. Le troisième jour, un poil de la barbe de l'officiant étant tombé sur le *barsom* et celui-ci se trouvant souillé, de noirs démons se précipitent du nord, montés sur des éléphants. Un dastour s'aperçoit de l'impureté; on prépare un second sacrifice, pendant lequel se montre une armée céleste vêtue de rouge. D'abord terrifié par tous ces phénomènes, le sultan Mahmoud finit par dire aux Guèbres, en manière de conclusion : « Gardez votre foi, votre culte et votre religion, mais quant à moi, je ne l'adopte pas, puisqu'elle est capable de se transformer pour un cheveu. » Le reste est un résumé de l'épopée iranienne.

Le second morceau est une histoire des temps anciens qui fut racontée en prose à l'auteur, quand il se trouvait à Yezd, par Khosrau fils de Mâvendâd. Il y est question d'un fripon de Yezd qui calomnie les habitants de cette ville devant Jehânshah, roi musulman d'Hérat, en prétendant qu'il y avait parmi eux quantité d'impies : ce roi ordonne de les mettre tous à mort. Alors on délègue à la cour un homme vertueux nommé Jamshêd, dont la fille du roi tombe bientôt amoureuse. Par son entremise et celle de sa mère, l'envoyé obtient du roi l'annulation des ordres donnés. Le poème se termine sur l'exécution du calomniateur qui, conduit enchaîné sur la place publique, y est abandonné, enduit de sirop et de miel, aux piqûres des abeilles et aux morsures des fourmis.

Dans la deuxième de ses *Notices*, M. Rosenberg donne la description complète du contenu du second volume des *Rivâjêts* de Dârab Hormazdyâr, qui, lithographié, doit paraître prochainement à Bombay par les soins de M. Mânakji Rustamji Ounvâlâ. Les sujets en sont très variés, quoique relatifs en général à la casuistique rituelle. Un prêtre borgne est-il bon pour célébrer les cérémonies du culte? Peut-il avoir l'oreille percée, être albinos ou chauve? Il lui est interdit de se faire saigner, opération permise aux simples fidèles. D'autres *rivâjêts* sont d'un intérêt moins spécial, par exemple le n° 2-101, qui traite des douze signes du zodiaque, de leurs noms en persan et en arabe, de leurs vingt-huit subdivisions les mansions de la Lune, en pâzend; un rapport versifié, par Frêdûn ben Marzân et son neveu Rustam ben Nôshêrwân, de la

mission de Bahman ben Isfandyâr, accompagné de divers renseignements sur les communautés zoroastriennes de la Perse (n° 12), une lettre des dastours de Turkâbâd adressée aux communautés de Nausari, de Surate et de Barûdj, les informant, entre autre choses, de l'envoi d'un exemplaire du Vendidad (n° 13); une autre lettre des dastours du Kermân, annonçant l'envoi dans l'Inde d'une certaine quantité de rue (*sadâb*), plante qui n'y croit pas (n° 16); six paraboles se rattachant au cycle de Barlaam et Joasaph, dans lesquelles la fable porte la livrée du mazdéisme (n° 43); une lettre de Perse de l'an de Yezdedjird 880, donnant des informations sur l'effectif des communautés mazdéennes (n° 55). Deux index, l'un en lettre latines et l'autre en caractères arabes, complètent heureusement ces notices.

Cl. HUART.

M. JULIUS TAMBORNINO. — **De Antiquorum Daemonismo.**
112 p. in-8°. — Giessen, Töpelmann, 1909. 3^e fascicule du t. VII des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

Tout dément est pour les Grecs un possédé, *ῥάτοχος*; selon qu'on estime que c'est un dieu ou un esprit qui le possède on le dit *ἐνθεός* ou *δαίμων*; *καχοδαίμωνία* est devenu synonyme de *μανία*. Cette possession ne se manifeste pas par la seule folie; elle va du ventriloque au poète, de l'épilepsie à la terreur dite *panique*; on peut lui attribuer aussi bien l'*orgiasme* dionysiaque qu'une simple colique: car toute maladie passe, à l'origine, pour due à l'action d'un mauvais esprit qui a envahi le corps et qu'il faut tuer ou expulser. Ainsi, l'on serait fondé à parler de l'origine religieuse des jeûnes et des purgations.

A l'origine aussi, on ne précise pas quelle est la puissance divine qui envahit le possédé. Mais bientôt, pour pouvoir mieux la propitier ou la combattre, on sent le besoin de spécialiser des divinités pour cette fonction. On personifie *Mania*, *Lyssa* et *Febris*; on incrimine Cybèle et les Korybantes à cause de leurs rites orgiaques; les Nymphes en tant qu'esprits des eaux; Pan parce qu'il est le *daemon meridianus*; Hécate, Artémis et Séléné comme déesses lunaires; enfin et surtout les démons en général. M. T. n'a pas recherché pourquoi l'heure de midi ou pourquoi la lune passaient pour particulièrement dangereuses, recherche qui l'eût entraîné hors des limites de son sujet. Mais il ne s'est pas interdit de retracer brièvement l'histoire de la croyance aux *démons* en Grèce. Il

l'a fait avec clarté, sinon avec originalité. Mais je regrette qu'il se soit approprié, pour en expliquer les origines, cette définition de M. F. (non J.) Cumont : *Les peuples primitifs se représentent la nature comme remplie d'esprits immondes et méchants*. Ces deux épithètes, souvenir inconscient sans doute du vocabulaire chrétien, semblent inexactes pour les primitifs. Leur animisme imagine en toute chose un être semblable à eux. Faut-il rappeler que δαίμων n'évoquait pour le Grec rien de ces idées de perversité que le mot de *démon* implique chez nous ? Il s'en est empreint lorsque les philosophes néo-stoïciens et néo-pythagoriens, dans leur effort pour épurer l'idée de Dieu, ont rejeté sur les démons tout le mal et tous les maux. Sous l'empire de la même préoccupation et obéissant à la prodigieuse fortune que le dualisme iranien avait rencontrée en Orient, les Pères de l'Église, achevant l'œuvre des philosophes grecs et des mages perses, ont fait prendre à l'idée de démon sa valeur actuelle.

M. T. passe ensuite en revue les moyens employés par les anciens pour se guérir du *démonisme* : mystères des dieux qui, auteurs du mal, sont qualifiés par là pour le guérir (Hécate à Égine, fêtes orgiaques de Dionysos et de la *Magna Mater*) ; surtout les divers procédés de la magie. Renvoyant à l'ouvrage de Deubner pour les incubations, M. T. s'attache à classer les incantations : *magus jubet daemonem exire ex possesso, m. maledicta conjicit in d., m. minitatur d., d. adjuratur per numen cujus potestas major habetur quam daemonis, numen imploratur ut a daemonis impetu liberet, narratur historia* (histoire qui doit agir par magie imitative) etc. Plus matériellement, on agit sur le démon en le menaçant du glaive, en battant le possédé, en soufflant en lui pour faire sortir le démon, en lui faisant toucher ou absorber certaines pierres, certains éléments minéraux, végétaux, ou animaux.

Après avoir ajouté quelques mots sur les dits et gestes du démon exorcisé et sur les exorcistes, M. T. passe à la *Christianorum possessionis doctrina*. Bien que M. T. ne soit pas descendu jusqu'au Moyen-Age qui a vu le triomphe du démonisme chrétien et bien que, commençant avec les Évangiles, il arrête son enquête au traité *De operatione daemonum* de Psellos, les textes cités suffisent à montrer combien le christianisme, bien loin de limiter les croyances démoniaques et de les réduire, les a coordonnées et développées. Convaincu qu'il détient, seul, la vérité, le chrétien des premiers temps ne peut s'expliquer que par l'action des démons qu'on ne confesse pas la même foi. Tout païen et tout hérétique est donc pour lui un démoniaque, et nos docteurs lui expliquent que c'est en mangeant leur part des bêtes immolées que les païens sont

envahis par le démon auquel elles sont offertes. Ces mêmes docteurs, voulant tout expliquer en bonne logique, montrent dans les démons soit la postérité née de l'union des anges déchus avec les filles des hommes soit les anges déchus eux-mêmes. M. T. aurait dû ajouter que malgré leurs efforts, la conception primitive du démon subsiste habillée pour ainsi dire de la défroque des enfers chaldéen et égyptien. De même, si l'Église n'approuve à l'origine, pour chasser les démons, que le jeûne, le baptême et la prière, le signe de croix et le nom du Christ, elle a été bientôt pénétrée par toutes les superstitions païennes. M. T. n'a pas insisté sur ce point, mais, après avoir rappelé les efforts faits par la raison antique pour délivrer le monde de ces superstitions, il conclut : « Etiam nostris temporibus hoc ignorantiae et scientiae praelium pugnatur et, dum ecclesia exorcismos dicet super daemoniacos, non finietur. An possessionis opinio numquam ex mundo disparebit » ? Ἀλλὰ θαρρῶμεν.... μέγα τῶν τοιούτων ἀλεξιφάρμακον ἔχοντες τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι λόγον ὀρθόν (Lucien, *Philops.*, XL).

A. J.-REINACH.

WILHELM SCHMIDT. — *Geburtstag im Altertum*, 112 p. in-8°. — Giessen, Topelmann, 1909. 1^{er} fasc. du t. VII, des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.

Depuis les *Genialium dierum libri VI* d'Alexander Alexandro (1561), bon nombre d'opuscules ont paru relatifs au jour de naissance dans l'antiquité. Mais les découvertes épigraphiques ont tellement augmenté notre documentation qu'il y avait lieu à reprendre le sujet dans son ensemble. M. S. l'a fait de façon excellente en répartissant la matière en trois livres : 1) *Anniversaires de Particuliers* ; 2) *Anniversaires de Souverains* ; 3) *Anniversaires de Divinités*. Comme il s'agit plutôt d'histoire des mœurs que d'histoire religieuse, je ne relèverai ici que les points qui pourraient donner lieu à d'intéressantes discussions au point de vue religieux. Pour l'origine de l'anniversaire de naissance du particulier, M. S. pense qu'il s'agit pour celui-ci de témoigner de sa gratitude particulière envers le dieu qui présidait au jour où il était né. On sait, en effet, qu'Athéna était censée née le 3, Hermès et Héraklès le 4, Horkos le 5, Artémis le 6, Apollon le 7, Poseidon le 8. Mais, sauf la date de naissance d'Apollon qui se rattache aux antiques croyances sur l'hebdomade, aucune de ces dates ne paraît avoir été déterminée fort anciennement. De plus, si les gens nés le 7 pouvaient se croire sous la

protection d'Apollon, à qui se seraient adressés ceux qui étaient nés le 11? Comme ils n'en fêtaient pas moins leur anniversaire, je verrais plutôt dans cette fête un rite rentrant dans la catégorie si bien dénommée par Van Gennep, *rites de passage*. Le jour de naissance est, par essence, un jour critique; il est naturel qu'on l'entoure de cérémonies propitiatoires. Malheureusement, ces cérémonies ne nous sont connues chez les Grecs qu'à une forme si avancée — banquet de famille et cadeaux tout comme chez nous — que le sens originel n'en saurait plus être retrouvé.

Si l'on ne peut affirmer que ce soit le *daimôn* de chacun qu'on veuille propitier en Grèce aux cérémonies anniversaires, il paraît certain que celles des Romains s'adressaient au *genius* de chaque homme, à la *juno* de chaque femme. Les rites se sont mieux conservés chez eux : sacrifice non sanglant (farine et vin), invitation à dîner des parents¹, gâteau mangé en commun, chandelles allumées, robe blanche revêtue par celui qu'on fête, vœux et cadeaux reçus par lui, ce ne sont pas là de simples manifestations de joie comme le veut M. S. Ce sont autant de rites qui ont pour but, je crois, les uns d'écarter les mauvais esprits (chandelles, robe blanche), les autres de s'unir plus étroitement avec le génie qui vous protège et les gens de votre sang (sacrifice, repas en commun, vœux et cadeaux). Faut-il signaler que, après un effort pour les supprimer dont témoigne un édit de Théodose, l'Église a fait siens ces rites et qu'ils continuent à être célébrés?

C'est aussi à l'antiquité que remonte notre coutume de célébrer publiquement les anniversaires des grands hommes; celui de Timoléon était commémoré à Syracuse, celui de Léonidas à Sparte, celui d'Aratos à Sicyone, comme celui de Hoche l'est à Versailles. Sous l'Empire, ce devint même une mode pour les riches particuliers de laisser à leur ville ou à une association dont il faisaient partie une somme permettant de célébrer leur anniversaire à perpétuité². Ce jour porte parfois le nom d'ἡμέρα ἐπώνυμος; d'autre part, on rapporte que le philosophe Karnéadès dut son nom à ce qu'il naquit le jour des *Karneia* et que Platon qu'on croyait fils d'Apollon, était né le 7; enfin, l'on a vu que certains jours se trouvaient sous la protection spéciale d'un dieu. Ces faits autorisent-ils à

1) M. S. aurait dû faire état de ce qu'Hérodote nous apprend des Perses : « Le jour de leur naissance les gens riches se font servir un cheval, un chameau, un âne ou un bœuf entier rôti » (I, 133).

2) Parmi les nombreuses inscriptions relatives à de pareilles fondations, M. S. a omis l'intéressant texte de Derriopos relatif à l'ἡμέρα ἐορτάσιμος de Vet-tius Bolanus (*Sylloge* de Constantinople, V, 1870, p. 2).

croire qu'il y a eu des précédents païens à la coutume chrétienne de célébrer, en outre du jour de naissance celui auquel préside le saint dont on porte le nom? M. S. remarque judicieusement qu'il faudrait, pour le prouver, rencontrer un texte montrant qu'un Apollodore, né le 16, célébrait aussi une fête le 7, jour d'Apollon. On s'est souvent demandé pourquoi Epicure, né le 7 Gamélion, faisait célébrer sa fête le 10. M. S. propose de modifier les textes pour placer sa naissance le 10; ce serait pour l'égaliser aux philosophes *apolliniens*, Socrate, Platon, Karnéade, que ses disciples auraient transféré sa fête au 7. Mais rien n'autorise de pareilles corrections au texte. Si M. S. avait tenu compte des belles recherches de Roscher sur l'hebdomade, il aurait vu que la logique grecque s'est efforcée de bonne heure de transférer sur le 10 le caractère sacré du 7. Épicure, contempteur des dieux, n'aura-il pas voulu encourager ce mouvement d'affranchissement et éviter qu'on ne fît de lui un fils de cet Apollon auquel il ne croyait pas?

En traitant deux autres points de son sujet, M. S. est amené à toucher à cette question encore si mal connue des antécédents du culte des saints au jour de leur martyre. Les Grecs ont eu leur *Tous-saint* qu'ils appelaient *génésia*, tandis que les anniversaires des vivants s'appelaient *généthlia*. Entre les deux termes la confusion était facile ainsi qu'entre les deux usages et l'on comprend que les propagateurs du christianisme n'aient guère étonné les gentils en leur déclarant que c'est le jour de la mort qui, pour les martyrs, était celui de la véritable naissance et qu'il fallait le célébrer comme tel. Les souverains hellénistiques avaient habitué l'Orient grec à cette idée : déjà Alexandre, divinisé après sa mort, eut, à Alexandrie, sa fête annuelle à l'anniversaire de sa mort. Si les Lagides et les Séleucides se font déifier de leur vivant, les Attalides, moins orientalisés, ne sont élevés qu'à leur mort au rang des θεοί. On célèbre à la fois le jour de leur naissance et celui de leur apo théose et c'est dans leur ancien royaume, à Pergame, à Euméneia, à Mytilène qu'on voit commencer la célébration des *natalia* d'Auguste (2 septembre). C'est en Asie Mineure aussi qu'on fait commencer l'année au jour de naissance d'Auguste. Sur ces questions qui touchent au culte impérial, M. S. n'a pu que résumer les études de Beurlier, de Kaerst et de Kornemann. Mais je ne crois pas que ces auteurs aient signalé le fait curieux que nous apprend Perse (Sat. V, 179) : les Juifs de Rome auraient fêté l'anniversaire du roi Hérode par un banquet et des illuminations.

Quant aux fêtes anniversaires de leur avènement, *natalis imperii*, que

les empereurs ont empruntées aux diadoques qui en avaient reçu l'exemple du Grand Roi, M. S. croit que, à l'origine, elle avait pour but de s'assurer la protection du prince défunt divinisé. L'anniversaire de la fondation de la ville, *natalis urbis*, avait également pour objet primitif de propitier le *genius urbis* : à Naucratis et à Cyrène on paraît avoir promené autour de la cité la déesse poliade.

Nous touchons ainsi aux *anniversaires des divinités* auxquels M. S. a consacré son dernier livre. Comme je l'ai dit plus haut, aucun des textes qu'il apporte ne me paraît établir que l'idée que les divinités aient un jour de naissance soit bien ancienne en Grèce. La fixation de ces jours semble avoir été toujours faite tardivement et sous l'influence de circonstances fortuites. C'est par une interprétation de son nom de *Tritogénéia*, presque un jeu de mots, que la naissance d'Athéna a été placée le 3 ; si celui d'Artémis est le 6, c'est qu'on a voulu le situer le plus près possible de celui de son frère fixé le 7 ; comme une légende la représentait intervenant pour faciliter la naissance de son frère, on ne pouvait la faire naître que le 6. Peut-être Hermès doit-il à la forme tétragonale de ses effigies qui ont gardé le nom d'*hermès* d'être né le 4.

A Rome, l'anthropomorphisme a eu une action trop faible pour que l'on ait attribué des jours de naissance aux dieux. S'ils paraissent en avoir parfois, il faut voir dans ces cas exceptionnels ou bien l'influence grecque ou bien une sorte de transfert au dieu du jour de l'inauguration de son temple par l'effet de cette intime association de chaque divinité avec son sanctuaire qui est sans doute un héritage de la religion étrusque.

Ainsi, M. S. — cédant à une faiblesse commune à la plupart de ceux qui consacrent un ouvrage à un trait particulier de l'histoire religieuse — a cru retrouver ce trait dans bien des faits où je crois qu'une autre interprétation serait préférable. Mais, par cette masse même de faits accumulés, il nous a donné sur la question un très utile répertoire.

A. J.-REINACH.

W. STAERK. — **Die jüdisch-aramaeischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt.** — Bonn, Marcus u. Weber, 1907, 39 pages, 1 mark.

On a déjà signalé aux lecteurs de cette Revue l'importance des papyrus juifs d'Éléphantine ¹. Cela nous dispensera de les leur présenter.

1) F. Macler, *Hebraïca*, dans *Rev. de l'hist. des Rel.*, 1908, I, p. 222-235.

Qu'il suffise de rappeler que l'on a découvert successivement, outre divers petits fragments publiés çà et là :

1° Une accusation des Juifs d'Éléphantine contre les prêtres du dieu égyptien Hnoub : c'est la pièce dite papyrus de Strasbourg ou papyrus Euting¹ ;

2° Une série de dix papyrus juridiques provenant des archives d'une famille juive de la même localité, publiée par MM. Sayce et Cowley en 1906² ;

3° Un lot de documents trouvés sur place par une mission allemande et déposés au musée de Berlin. Quatre seulement d'entre eux ont été publiés jusqu'à présent, par M. Sachau, trois en 1907, un en 1909³ ;

4° Nombre d'ostraca ont été découverts par la mission française que M. Clermont-Ganneau organisa en 1906 et qu'il dirigea lui-même pendant deux campagnes.

La publication que nous annonçons en ce moment ne comprend, malgré son titre un peu général, que le second groupe de documents judéo-araméens : les papyrus juridiques Sayce-Cowley. L'auteur a eu l'excellente pensée de mettre ces pièces à la portée des étudiants en en donnant une édition d'un format réduit et d'un prix plus abordable que celui de la magnifique *editio princeps*. Le texte, transcrit en caractères hébreux ordinaires, est accompagné d'une brève introduction, d'un glossaire succinct et de notes explicatives judicieusement choisies, où il y a beaucoup à apprendre.

Une seule petite critique de détail. On s'étonne que, ayant utilisé le remarquable article du regretté Emil Schürer sur « le calendrier juif d'après les papyrus araméens d'Assouan » (*Theol. Literaturzeitung*, 1907, col. 65-69), M. Staerk n'ait pas signalé qu'un *lapsus* a certainement échappé au scribe du document J. Il a écrit : « le 3 Kislev de l'an 8, qui est le 12 Thot de l'an 8 de Darius ». Il est visible, comme l'a déjà remarqué

1) J. Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg* dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1^{re} série, t. XI, 2^e partie, Paris, 1904.

2) *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, ed. by A. H. Sayce, with the assistance of A. E. Cowley, Londres, Morning, 1906.

3) Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, aus den *Abhandl. der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. v. Jahre 1907*, Berlin, Reimer, 1907, réimpr. 1908. — *Ein altaramaischer Papyrus aus der Zeit des ägyptischen Königs Amyrtaeus*, dans le *Florilegium Melchior de Vogüé*, Paris, Imp. nat., 1909, p. 529-541.

M. Lidzbarski, qu'il faut lire « le 12 Thot de l'an 9 de Darius » : le scribe a oublié un des traits verticaux marquant les unités.

Il y a aussi apparemment une erreur dans la date des documents C et D. Cette dernière pièce est datée du « 21 Kislev (mois juif) qui est le 1 Messori (mois égyptien) de l'an 6 d'Artaxerxès ». L'autre document (C) devait être du même jour; mais les quantités des mois ne sont plus lisibles. Schürer a montré que, dans la 6^e année d'Artaxerxès I^{er} (459 av. J. C.), le 1^{er} Kislev a dû tomber le 9 novembre (à un jour près), car, d'après tous les autres documents, les mois juifs étaient comptés à partir de l'apparition effective du croissant lunaire. Comme le 1^{er} Messori coïncidait avec le 11 novembre, le 21 Kislev correspondait cette année-là au 20 Messori environ, et non au 1^{er}.

Schürer, en conséquence, corrigeait « 6^e année » en « 5^e année d'Artaxerxès ». Pour l'an 460, en effet, les dates cadrent : 1 Kislev = 21/22 octobre; 1 Messori = 10/11 novembre = 21 Kislev.

Seulement il faudrait supposer alors que le scribe a commis deux fois le même lapsus (dans C et dans D). Je me demande s'il ne vaudrait pas mieux admettre que l'erreur a porté sur le quantième du mois égyptien et si au lieu de « 1^{er} Messori » il ne faudrait pas lire « 20 (ou 21) Messori ». Ce qui me paraît recommander cette hypothèse, c'est que Schürer, en adoptant la correction 5^e (= 460), arrive à faire tomber le 14 Nisan (la Pâque) avant l'équinoxe de printemps cette année-là, et *cette année-là seulement*. Tandis que, si l'on maintient qu'il s'agit de la 6^e année (= 459), on voit que le 1^{er} Nisan (8 mois lunaires avant le 1^{er} Kislev) a dû tomber vers le 19 mars, et le 14 vers le 1^{er} avril. Donc la Pâque aurait été célébrée cette année-là (comme dans les années auxquelles se rapportent les documents A, E, K) à la première pleine lune après l'équinoxe. Il s'ensuivrait que, dès le v^e siècle, on observait la règle formulée par Anatolius pour les premiers siècles avant notre ère et pour les premiers siècles après et attestée aussi par Philon et Josèphe : « il faut immoler la Pâque... après l'équinoxe de printemps au milieu (= à la pleine lune) du premier mois » (Eus., *Hist. eccl.*, VII, 32, 17).

ADOLPHE LONS.

LEWIS BAYLES PATON. — **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther** (*The International Critical Commentary*). — Edimbourg, T. a. T. Clark, 1908, xvii-339 pages, 10 sh. 6.

On a écrit une telle quantité de commentaires sur les livres bibliques que la plupart des exégètes modernes s'abstiennent, pour éviter de fastidieuses redites, de reproduire et de discuter en détail toutes les opinions émises sur chaque point par leurs devanciers et se bornent à indiquer les solutions qui leur semblent personnellement les meilleures. Ainsi ont procédé, par exemple, pour nous limiter au livre d'Esther, MM. Wildeboer (dans le *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* de M. Marti) et Siegfried (dans le *Handkommentar zum A. T.* de M. Nowack). Et l'on ne peut que les louer de cette discrète concision.

Mais il est bon aussi que, de temps à autre, paraisse un ouvrage qui s'attache à donner au lecteur une statistique de tout ce qui a été dit sur la matière, à mettre sous ses yeux toutes les variantes de texte ou d'interprétation offertes par les anciennes versions, de façon qu'il puisse se faire une opinion en pleine connaissance de cause.

Cette seconde manière de concevoir la tâche du commentateur est celle de M. Lewis Bayles Paton. Elle répond au plan de la collection dont son livre fait partie.

C'est ainsi qu'on trouvera intercalées dans la traduction donnée par M. Paton, les additions et paraphrases des Septante, de Josèphe, des Targoums et du Talmud (il a réservé les Midrachs pour une publication spéciale). Dans son commentaire il collige les opinions émises non seulement par les critiques modernes les plus marquants, mais aussi par les anciens exégètes du xvi^e ou du xvii^e siècle. Dans les notes philologiques et critiques dont il fait suivre le commentaire proprement dit, il indique toutes les variantes tant soit peu importantes des versions grecques (LXX et Lucien), latines (*Vetus Latina* et Jérôme), syriaque.

Comme cette revue des témoins et des interprètes du texte paraît faite avec grand soin, l'ouvrage de M. Paton constitue un instrument de travail extrêmement précieux pour quiconque veut étudier de près le livre d'Esther, à condition de se souvenir toutefois que l'auteur n'a pas donné et n'a pas voulu donner un dépouillement *complet* de la colossale littérature consacrée à ce petit ouvrage, de tous les livres bibliques celui qui, avec la Loi, a été le plus abondamment commenté dans le

judaïsme. C'est ainsi que, dans la liste des ouvrages modernes, j'ai regretté l'omission de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte* d'Oskar Holtzmann (1895, p. 17); de Bousset, *die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903, p. 10, 31; 2^e éd. 1906); de K. Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur* (1906, p. 237-239); de Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament* (1906, II, p. 235-259).

Les conclusions de M. Paton se rencontrent sur tous les points importants avec celles de la plupart des critiques modernes. Il rejette l'historicité du récit après une enquête menée avec autant de clarté que d'équité. Il place la composition de l'ouvrage vers la fin de la période grecque, parce que « l'orgueil national dépourvu d'enthousiasme religieux indique que le livre n'a pas été écrit au temps des luttes des Maccabées, mais dans la période de mondanité et de contentement de soi qui suivit la conquête de l'indépendance nationale en 135 avant J.-C. » (p. 62).

Il eût été bon de rappeler dans le chapitre consacré à l'âge de l'ouvrage que la version grecque fournit sur ce point une donnée positive. M. Paton admet, en effet, avec raison selon moi, l'historicité de la note qu'on lit à la fin de la traduction grecque du livre d'Esther et d'après laquelle celle-ci a été apportée en Égypte « dans la 4^e année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre ». M. Paton croit qu'il s'agit de Ptolémée VIII Lathyrus, dont la 4^e année tombe en 114 avant J.-C. (p. 30). Il eût valu la peine de discuter, tout au moins, l'opinion très vraisemblable de M. Willrich, adoptée par M. Bousset (*Rel. des Jud.*, p. 31), d'après laquelle il est question de la 4^e année de Ptolémée XII et de sa sœur, l'illustre Cléopâtre, donc de l'an 48 avant notre ère.

M. Paton aurait pu aussi trouver dans Esther 3, 8 une nouvelle preuve que le livre est postérieur aux persécutions d'Antiochus Épiphanes. Haman, dans ce passage, fait un crime aux Juifs d'avoir « des lois différentes de tous les autres peuples ». Ce n'aurait probablement pas été un grief aux yeux des rois perses, qui respectèrent, en général, très soigneusement les coutumes et les préjugés des diverses races qu'ils avaient soumises et s'accommodaient parfaitement de leur diversité (inscription de Gadata; cf. Eduard Meyer, *die Entstehung des Judentums*, p. 12-21 et *passim*). Ce sont les souverains grecs, et très spécialement Antiochus IV Epiphanes, qui ont tenté de réaliser parmi leurs sujets la fameuse « unité morale », rêve de Louis XIV et des Jacobins, et ont persécuté les Juifs qui se montraient insensibles aux beautés de l'uniformité et prétendaient persister dans leurs coutumes, différentes de celles de tous les peuples voisins plus ou moins hellénisés.

M. Paton estime que le livre d'Esther est l'œuvre d'un seul et même auteur, sauf en ce qui concerne l'épilogue (9, 20-10, 1). Reprenant les objections de J. D. Michaelis et de Bertheau, mais reconnaissant, d'autre part, que l'ouvrage ne peut pas avoir existé sans une conclusion analogue à celle qu'on lit aujourd'hui, il admet (comme l'avait fait M. Wildeboer pour 9, 20-32) que l'épilogue est un passage d'un autre écrit, mais *emprunté par l'auteur même du livre d'Esther* : ce serait la reproduction d'une donnée très brève que notre écrivain aurait trouvée dans les « Chroniques des rois de Médie et de Perse » (10, 2) — c'est-à-dire dans un midrach juif sur l'époque médo-perse — et sur laquelle il aurait brodé les variations qui forment le livre biblique actuel.

Cette explication ne nous semble guère plausible. On n'a pas l'impression que le morceau 9, 20-10, 1 ait jamais existé à l'état de récit indépendant : un historiographe n'aurait pas raconté que Mardochée institua la fête des Pourim (9, 20-23) *avant* de narrer les faits tragiques qui doivent avoir motivé ces réjouissances (9, 24-25). Et puis, pourquoi, dans un récit aussi bref, une pareille accumulation de certificats donnés à cette fête? Ajoutez à cela que, dans l'épilogue, on voit apparaître l'institution des Pourim sous une forme déjà plus évoluée que dans le corps de l'ouvrage (deux jours de fête pour tout le monde, jeûne obligatoire).

Je croirais plutôt que dans les dernières pages du livre actuel il y a, autour d'une conclusion ancienne, une série d'interpolations ajoutées au cours des discussions que provoqua l'introduction en Occident de la fête orientale des Pourim ¹.

1) 1° Le jour supplémentaire de massacre (9, 11-15. 18. 19 a) tombant le 15 Adar, pourrait bien être une addition faite après coup pour faciliter la célébration en Palestine de la fête nouvelle : dans ce pays, en effet, le 13 Adar était consacré, depuis 161 av. J.-C., à la commémoration de la victoire remportée par Judas Maccabée sur Nicanor ; c'était « le jour de Nicanor ». On ne pouvait donc observer ce jour-là le « jeûne d'Esther », préparation de la fête des Pourim du 14. On conçoit que, pour parer à cette difficulté, on ait ajouté, dans le récit de la fondation, un épisode autorisant la célébration de la fête le 15 au lieu du 14 (cf. Budde, *Gesch. der althebr. Litt.*, p. 239).

2° Puis l'opposition persistant, on souligna le caractère obligatoire de la fête, en renforçant l'engagement solennel pris par tous les Juifs et prosélytes (9, 26 b-28, parallèle à 9, 23) et en ajoutant une seconde lettre de Mardochée, signée aussi par Esther (9, 29-32). On retoucha en même temps la conclusion primitive du livre (9, 20-26 ; 10, 1-3) pour la mettre d'accord avec l'usage nouveau qui voulait que la fête fût célébrée, non plus le 14 ou le 15, mais le 14 *et* le 15, usage codifié par la Michna et attesté déjà par Josèphe.

En ce qui concerne la provenance de cette fête, M. Paton, après un exposé très riche et très clair des nombreuses hypothèses émises sur ce point, se prononce, avec beaucoup de réserves du reste, pour l'origine babylonienne. Il mentionne aussi avec sympathie les rapprochements qui ont été faits par M. de Goeje entre l'histoire d'Esther et le conte persan de Schéhérazade, qui sert de cadre aux *Mille et une Nuits* (on pourra consulter sur ce point Emmanuel Cosquin, *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le livre d'Esther*, *Revue biblique internationale*, 1909, VI^e année, nouv. sér., p. 7-49, 161-197).

Le commentaire est excellent. L'auteur sait dire beaucoup de choses en peu de mots ; il a un jugement sain et pondéré ; il fait preuve d'un tact littéraire très fin, en même temps que d'un sens critique avisé. On peut trouver qu'il eût parfois dû corriger plus hardiment le texte masorétique, certainement interpolé par endroits (par exemple 1, 20 ; 2, 6 ; 6, 1. 8 ; 7, 5).

L'interprétation que notre exégète donne de l'énigmatique « il passa » (4, 17) paraît très juste : Mardochée passa de la ville haute à la ville basse, en franchissant la rivière qui les séparait. L'auteur d'*Esther* connaissait assurément Suse *de visu*.

Je ne crois pas, cependant, que, lorsqu'il parle de « Suse la ville forte », il entende désigner exclusivement, comme le veut M. Paton, l'acropole, la ville haute, la cité royale, par opposition à la ville basse. Des passages comme 3, 14. 15 ; 8, 13. 14, où l'auteur met en antithèse « Suse la ville forte » avec les provinces, indiquent bien qu'il entend, lorsqu'il emploie cette expression, parler de la capitale tout entière. Dans les papyrus d'Éléphantine, de même, « Yeb la ville forte » désigne la cité dans son ensemble, y compris le faubourg habité par les Juifs, et non pas la citadelle seule.

Je ferais des réserves aussi sur le commentaire donné du mot *re'ouiót* (2, 9 : le texte signifie grammaticalement : « les sept servantes assignées », réglementaires, et n'indique pas qu'elles fussent meilleures que les autres) ; sur la mention d'Hérodote, III, 69 à propos d'Esther 2, 12 ; sur l'explication donnée de la divergence entre le texte hébreu et le grec quant au nom du père de l'héroïne (2, 15) ; sur le sens rabbinique de « femme » prêté au mot « maison » dans 4, 13 ; sur la correction proposée 4, 14 (*mi yáréa'* « qui fera du mal ? » ; il suffit, semble-t-il, de faire de *mi yódéa'* « qui sait ? » une sorte de parenthèse).

Je ne crois pas que *michtéh hayyaïn*, littéralement « beuverie de vin », désigne un moment du repas spécialement consacré à la dégusta-

tion des vins (Hérodote, I, 133, ne dit pas cela), mais un repas où les spiritueux étaient particulièrement abondants : un banquet ; sans quoi on ne pourrait guère parler de « la maison du *michtéh hayyain* » (7, 8.)

On ne voit pas que les mots « avec moi dans la maison » (7, 8) puissent en hébreu signifier « quand je suis présent dans la maison ».

Mais ce sont là des détails, et qui n'empêchent pas que le travail de M. Paton soit à coup sûr le plus instructif des commentaires actuellement existants sur le livre d'Esther. Il vient dignement prendre sa place dans la remarquable collection de l'*International Critical Commentary*, à côté des ouvrages classiques de M. George F. Moore sur les Juges, de M. H.-P. Smith sur Samuel, de M. C. A. Briggs sur les Psaumes, etc..

ADOLPHE LODS.

A. CAUSSE. — L'Évolution de l'Espérance messianique dans le Christianisme primitif. — Paris, Fischbacher, 1908. 1 vol. in 8° de 251 pages. Prix, 5 fr.

Le problème abordé par M. Causse dans sa thèse de licence présentée à la Faculté de théologie de Montauban est de ceux qui s'imposent à l'attention de tout historien des origines chrétiennes.

On ne peut, en effet, ne pas être frappé de ce fait que l'espérance messianique et, d'une manière plus générale, l'élément eschatologique qui occupe, à l'origine, une place centrale dans l'Évangile tend, peu à peu, à s'atténuer et à disparaître, ce qui entraîne une transformation radicale du Christianisme.

M. Causse s'est proposé de retracer l'évolution de l'élément eschatologique dans le Christianisme primitif. Il ne faut pas se dissimuler que le sujet choisi par lui présente de très particulières difficultés. Il suppose la solution d'une foule de problèmes de détail touchant l'interprétation de doctrines chrétiennes primitives ; il est certain que la valeur de la synthèse tentée dépendra de la solidité des solutions données à tous ces problèmes de détail. Ce caractère très général du problème abordé explique à la fois l'intérêt de l'étude de M. C. et le caractère imparfait de beaucoup de ses parties. En parcourant son livre, en examinant les notes dans lesquelles se révèle le travail d'infra-structure, on ne peut se défendre de l'impression que l'essai de synthèse de M. Causse repose sur des bases un peu fragiles.

M. C. a divisé son travail en trois parties : la première traite des origines et comprend non seulement l'étude des antécédents juifs et hébraïques, mais encore l'exposé de la prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu. Il y a là à notre avis une faute de méthode, car la pensée de Jésus c'est déjà du Christianisme et ce n'est pas, comme la pensée prophétique, un antécédent du Christianisme.

Le chapitre que M. C. a écrit sur l'eschatologie de Jésus ne présente pas la netteté et la précision que l'on pourrait désirer et qui sont plus indispensables que partout ailleurs dans un livre qui retrace la fortune qu'ont eue ces idées aux différents moments du Christianisme naissant. On sent que la pensée de M. C. hésite encore entre l'interprétation réaliste et l'interprétation purement morale de l'eschatologie de Jésus.

La seconde partie du livre est consacrée au Christianisme messianique. Après une introduction générale M. C. parle de l'eschatologie de la première église apostolique, de l'eschatologie paulinienne et enfin de celle de l'Apocalypse. La troisième partie décrit la crise du messianisme.

Après un chapitre dans lequel sont dégagées les causes générales de l'atténuation et de la disparition progressive de l'élément eschatologique, M. C. expose la doctrine de la vie future dans la théologie johannique puis montre ce que l'eschatologie est devenue chez les Pères apostoliques.

Il y a, dans le plan adopté par l'auteur quelque chose de beaucoup trop schématique. A lire M. C. on pourrait croire qu'après une période apocalyptique le Christianisme a traversé une crise dans laquelle il s'est spiritualisé en se dégageant peu à peu de l'élément eschatologique. En réalité, les choses ne se sont pas passées aussi simplement. La tendance apocalyptique et celle que l'on appelle généralement spiritualiste ont coexisté ; on les trouve par exemple juxtaposées dans la théologie paulinienne.

Nous sommes obligé de nous borner à ces observations générales. Il y aurait beaucoup à dire sur le détail. Un certain nombre des interprétations de textes que donne M. C. mériteraient d'être discutées, mais comme l'auteur n'entre pas, en général, dans le détail de la démonstration exégétique, nous ne nous placerons pas sur ce terrain.

Il faut encore dire un mot des notes de M. C. Nous avons à formuler les réserves les plus expresses à leur sujet. M. C. paraît ignorer ce que c'est que citer un livre. Le plus souvent il ne donne pas de titre exact ; jamais, pour ainsi dire, il n'indique la date et le lieu de publication de

l'ouvrage qu'il cite ; la référence à la page manque souvent. Parfois même il se borne à donner le nom de l'auteur : à la page 26 par exemple, note 1, il écrit : « Wellhausen fait remarquer » (ou encore page 151, note : citation de Salomon Reinach).

La correction des épreuves paraît n'avoir pas été faite avec un soin suffisant.

Malgré ces réserves, nous rendons hommage à l'effort de synthèse tenté par l'auteur. Cet essai était prématuré, mais nous ne doutons pas qu'en poursuivant ses travaux M. Causse n'acquière une connaissance précise et détaillée des idées chrétiennes primitives qui lui permettra de nous donner dans quelques années une seconde édition plus mûrie du présent travail.

MAURICE GOGUEL.

W. BOUSSET — **Hauptprobleme der Gnosis.** — Göttingen, 398 pages, 1907.

Le titre que M. Bousset a donné à son ouvrage est trop modeste. Ce qu'il nous donne, ce n'est pas seulement une étude de certaines particularités de la gnose, c'est en réalité une explication complète du gnosticisme. Il en dévoile les origines ; il en expose la genèse et le développement ; il le suit jusqu'à sa luxuriante floraison. Le dernier chapitre de son livre contient une vaste synthèse de tous les faits et nous livre le secret de l'énigme gnostique. La compétence toute spéciale de l'auteur, son ingénieuse érudition, la hardiesse de ses hypothèses, la nouveauté d'une foule de ses aperçus donnent à son livre une valeur exceptionnelle. C'est, sans contredit, l'étude la plus importante sur le gnosticisme qui ait paru depuis longtemps.

Dans un premier chapitre, M. B. constate tout d'abord qu'il est question dans la doctrine des *Ophites* que connaissait Celse (Origène, *Contra Celsum*, VI, 31), d'une Mère et de sept archontes. Il les retrouve dans la doctrine des *gnostiques* d'Irénée (*Adv. haer.*, I, 30). D'autres systèmes gnostiques, tels que celui des Barbelognostiques, de Simon, des Nicolaïtes, des Archontici, des Sethiani, des Gnostiques des écrits coptes, des Valentiniens, de Saturnil, de Basilide, des Naassènes des *Philosophumena* accusent des traces plus ou moins évidentes soit de la Mère soit des sept archontes. M. Bousset en conclut que dans les

milieux gnostiques qu'il mentionne existait un culte de la Mère et des sept archontes associés ensemble.

Les Sept ne sont autres que les sept divinités planétaires de la religion postérieure de Babylone. La Mère, c'est cette divinité que toute l'Asie Mineure et la Syrie adoraient sous différents titres. La Mésopotamie, voilà le berceau de cette doctrine gnostique.

Cependant, dans la doctrine gnostique, les Sept n'ont plus le même rang ; ils sont ou des divinités inférieures, intermédiaires, ou des démons. Cette dépréciation des divinités planétaires de Babylone est due à l'influence de la Perse. Voyez le mandaïsme. La Perse a emprunté à Babylone ses sept divinités planétaires, mais elle les a dégradées. Elles les a transmises ainsi découronnées au manichéisme et au judaïsme. Voyez le livre d'Hénoch.

On remarquera que, dans ce curieux chapitre, l'auteur n'arrive aux rapprochements qu'il fait et aux conclusions qu'il en tire que grâce à une série d'hypothèses.

Dans un deuxième chapitre, l'auteur pousse plus à fond son étude de « la Mère ». C'est la *Barbelo* des gnostiques ainsi nommés par Irénée ; celle-ci se retrouve dans la *Pistis Sophia*, dans les livres de *Jeû*. Dans les écrits coptes, à côté de *Barbelo*, on voit apparaître une autre divinité féminine ; c'est la « Vierge de la lumière ». Cette divinité n'est en réalité qu'une doublure de *Barbelo*. Dans le système de Marcus (Irénée, I, 21, 3), vous l'avez aussi sous le titre de « Vérité, mère de toutes choses ».

Ce qui est plus significatif encore, c'est que cette « Mère » figure dans des rites et dans des prières liturgiques ; ainsi chez les Marcosiens, les Ophites d'Origène, dans les *Acta Thomae*. Comme les rites et les liturgies sont en général ce qu'il y a de plus ancien dans une religion, B. en conclut que le gnosticisme avait adopté la divinité féminine qu'il appelle la Mère dès l'origine, avant Valentin et avant d'entrer en contact avec le christianisme. Cette divinité, nous l'avons vu, est celle que l'on adorait dans toute l'Asie. Pour les gnostiques, elle est la Mère par excellence, une divinité de premier rang ; elle excite les effusions du mysticisme le plus ardent.

Mais la *Dea Magna* de la Syrie, de l'Asie était aussi l'impure Astarté. Ce trait se retrouve chez certains gnostiques, les Nicolaïtes, les gnostiques d'Épiphane etc.

Bousset retrouve la Mère sous d'autres formes dans le manichéisme. Elle est aussi l'Hélène de Simon.

Dans le même chapitre, M. B. recherche l'origine du « Père inconnu »

de tant de sectes gnostiques. On remarquera que celles-ci sont toujours les mêmes; ce sont celles que nous avons déjà nommées. Ce « Père », divinité suprême des gnostiques, vient de la Perse. C'est le Dieu suprême, Ahura Mazda, ou Zeroanakarana.

Dans son troisième chapitre, M. B. étudie le dualisme des gnostiques. C'est l'un des meilleurs du livre, bourré de faits et sobre d'hypothèses. La thèse que soutient l'auteur, c'est que le dualisme est inhérent au gnosticisme dès l'origine; plus tard, sous l'influence de l'hellénisme, ce dualisme primitif s'atténue. L'idée d'émanation pénètre dans certains systèmes et tend à effacer l'opposition des deux mondes de la lumière et des ténèbres, du dieu du Bien et du dieu du Mal. Vous avez le dualisme pur dans les systèmes de Basilide (d'après les *Acta Archelai*), dans celui de Bardesane, des Ophites d'Irénée, des Barbelognostiques, de la *Pistis Sophia*, des Nicolaïtes. Le dualisme est atténué chez Valentin, Saturnil, les Naassènes. Vous l'avez encore nettement accentué chez Marcion, dans le Mandaïsme, chez le gnostique païen Poimandrès, dans le Manichéisme, chez les gnostiques de Plotin.

Ce dualisme est venu de la Perse (p. 116, 117).

Enfin dans d'autres systèmes, notamment dans ceux des *Philosophumena*, on trouve un troisième principe qui est intermédiaire. Les appellations qu'on lui donne diffèrent, mais au fond, c'est le même principe. M. B. admet que cet accord des systèmes dont il s'agit provient de ce qu'ils sont en dernière analyse le produit d'un même enseignement. N'oublions pas d'indiquer les pages très remarquables de notre auteur sur le dualisme des *Pseudo-clémentines*. Leur spéculation semble bien dériver de la Perse.

Le quatrième chapitre est celui qui nous offre le plus de rapprochements imprévus et d'hypothèses hardies. Dans beaucoup de systèmes gnostiques, il est question d'un *πρωτόνθρωπος*. Ce terme désigne le principe suprême, ou encore et parfois en même temps une entité secondaire. Le *primus homo* se trouve ainsi dédoublé, comme dans certains systèmes Barbelo ou Sophia. Ce personnage à moitié abstrait, à moitié mythique figure dans les systèmes barbelognostiques, gnostiques d'Irénée, valentiniens, marcosiens; dans les livres coptes le *primus homo*, c'est Jeû; chez les Naassènes il est à la fois principe suprême et entité secondaire; dans les *Pseudo-clémentines*, il est identifié avec Adam, révélateur de la sagesse divine. B. lui-même reconnaît que le rapport entre cet Adam et l'« homme » des gnostiques n'est pas très évident.

Mais le même personnage se rencontre ailleurs ; il joue un rôle capital dans le Manichéisme ; on constate aussi sa présence dans les systèmes gnostiques non chrétiens, dans la spéculation de Poimandrès, dans celle des gnostiques de Plotin. A la grande joie de notre auteur, il le découvre dans ce chant d'Attis que nous a conservé Hippolyte (*Philosoph.*, V, 9). Ce chant est tout païen. Sans doute les gnostiques l'ont emprunté à quelque mystère d'Attis ; les gnostiques qui chantaient Attis étaient de Syrie. Le *πρωτόανθρωπος* y est avec ce chant une importation de la Mésopotamie. Voilà le berceau de cette spéculation gnostique comme de tant d'autres.

Mais le *primus homo* a eu une carrière plus vaste encore. Philon l'a connu ; il a rayonné dans Daniel, Hénoc, le IV^e Esdras, le IV^e évangile. Il faut aller jusqu'à l'identifier avec le Metatrône de la théologie rabbinique. C'est surtout en Perse qu'il règne. Les sources qui en témoignent ne sont pourtant pas les plus anciennes ! Enfin, il est allé jusqu'en Inde. Il est dans le Rigveda, etc.

Nous ne ferons qu'indiquer le contenu du chapitre cinquième. Hérodote nous apprend qu'en Perse on adorait les éléments. B. retrouve dans plusieurs systèmes gnostiques, comme aussi dans le manichéisme des traces du même culte. Seulement chez les gnostiques, les éléments deviennent des abstractions.

Le chapitre que M. B. intitule le « Rédempteur gnostique » est un de ceux qui méritent le plus d'attention. Résumons brièvement la thèse de l'auteur. Les gnostiques avaient une doctrine de la Rédemption, l'organe en était Jésus. Doctrine chrétienne, semble-t-il. En apparence, mais non en réalité. Analysez cette doctrine gnostique et vous y trouverez une doctrine toute païenne sur laquelle on a greffé l'idée chrétienne.

Le Sôter païen monte vers Dieu ; il traverse les mondes successifs ou les étages du Cosmos invisible ; il a des mots de passe ; il engage même la lutte avec les archontes, gardiens des mondes ; il leur dérobe le secret qui fait leur force. C'est là une spéculation qui dérive d'un mythe que M. B. pense retrouver à Babylone (p. 248). Nous en avons des traces dans des traités mandaïtes récents, dans le Chant de la Perle ; dans les *Acta Thomae* il est appliqué à Jésus ; la doctrine de la descente aux Enfers n'aurait pas surgi de si bonne heure chez les chrétiens, si elle n'avait pas été sous une autre forme cette spéculation païenne alors si répandue.

Cette spéculation est au fond de la doctrine des gnostiques. En effet, d'après eux, la Rédemption est d'abord cosmique. Dans des systèmes,

comme celui de Simon, de Basilide (d'après Irénée!), de Saturnil, il n'est question de la rédemption des hommes que subsidiairement¹. Voyez aussi la *Pistis Sophia*, l'*Ascension* d'Esaïe.

M. B. trouve une confirmation de ses vues dans les spéculations gnostiques sur Sôter et Sophia. Il y discerne un vieux mythe qui racontait les noces de deux divinités. Une fort intéressante analyse de la christologie des « gnostiques » d'Irénée, de celle des Valentinien, de celle surtout de la *Pistis Sophia* lui révèle des incohérences qui ne s'expliquent que par la combinaison que l'on a faite de l'idée chrétienne et du mythe païen.

Signalons encore le chapitre suivant qui étudie les rites et les sacrements gnostiques. Personne encore n'a poussé cette étude aussi à fond que notre auteur.

Dans un dernier chapitre, M. B. nous explique l'origine et l'évolution du gnosticisme. Il y a eu un gnosticisme primitif qui n'avait rien de chrétien. On le discerne encore chez les Gnostiques d'Irénée, les Ophites, Nicolaïtes, Sethiani, Archontici, etc. Ce gnosticisme paraît avoir eu son berceau en Syrie et dans les régions voisines. Il provient d'une fusion des religions de Babylone et de la Perse.

Il est entré de bonne heure en contact avec le judaïsme. Il lui a emprunté certaines des figures ou entités de ses spéculations. Puis, par suite de l'antipathie qu'inspirait le nationalisme juif, il est devenu hostile au judaïsme; il rejette l'Ancien Testament; sa divinité suprême Jaldabaoth devient Sabaoth, chef des sept Archontes, adversaires du « Père inconnu ». C'est aussi sous l'influence du judaïsme que la « Mère » devient Sophia.

Puis se produit la fusion avec le christianisme. L'influence hellénique se fait aussi sentir. Les systèmes deviennent plus complexes et plus abstraits.

Voilà le point de vue auquel se place M. B. pour opérer le classement des systèmes gnostiques.

L'analyse que l'on vient de lire ne donne qu'une médiocre idée de la richesse du livre de Bousset. Par l'originalité même de ses vues, il appelle une discussion approfondie. Il faut nous contenter de marquer quelques points. Il y a, dans l'ouvrage de M. B., une lacune qui surprend. Il ne discute pas la question des sources du gnosticisme. Croit-

1) Ceci est une erreur ou du moins une exagération. Dans les textes d'Irénée, la rédemption au profit des hommes est aussi accentuée que la rédemption cosmique.

il que cela ne soit pas nécessaire? Dans les dernières années, on a découvert de nouveaux documents gnostiques. On pense que la littérature chrétienne pseudépigraphie des premiers siècles recèle maint fragment, même des écrits entiers d'origine gnostique. Il y a évidemment lieu d'examiner l'âge, la provenance, l'authenticité de tous ces documents. Ce travail est loin d'avoir été convenablement fait. Il semblait, par exemple, bien établi, il y a seulement quelques années, que les documents gnostiques qu'utilise Hippolyte pour les notices de sa *Refutatio* (*Philosophumena*) étaient apocryphes, œuvre d'un faussaire. M. B. estime qu'ils sont authentiques. On aimerait savoir ses raisons¹.

Il semblait acquis que les sources ecclésiastiques sont très sujettes à caution, qu'Irénée, Hippolyte, Épiphane sont des historiens tendancieux du gnosticisme, qu'ils le représentent sous un jour faux parce qu'incomplet, et qu'ils commettent parfois les confusions les plus graves. On s'étonne à bon droit de voir M. B. leur accorder une confiance qu'il n'a pas pris la peine de justifier. C'est tout juste s'il énonce ici et là quelque réserve. Ici encore la critique était nécessaire. Ce n'est pas que M. B. n'ait fait cette critique pour son compte. Mais il ne nous en donne que des fragments isolés². Cela est d'autant plus regrettable que toute sa reconstruction du gnosticisme repose sur les résultats de la critique des sources qu'il n'a pas cru devoir nous donner.

C'est en Orient que M. B. cherche les origines du gnosticisme. Il fait constamment des comparaisons entre celui-ci et les religions de Babylone, de la Perse, même de l'Inde. Le mandaïsme, le judaïsme, le manichéisme lui fournissent aussi une ample matière à comparaisons. Assurément M. B. connaît à fond ces religions. Il nous inquiète, cependant, quelque peu, lorsque nous le voyons si souvent chercher les analogies dont il a besoin dans les documents moins anciens de ces religions, ou encore lorsque nous constatons qu'il s'approprie si facilement les hypothèses des spécialistes les plus récents, tels que Brandt, Reitzenstein etc. et surtout enfin lorsque lui-même émet sur ces religions des hypothèses fort hardies³. Qu'en pensent les hommes compétents? Nous profanes, nous ne pouvons que nous méfier. On ne peut pourtant pas nous demander d'accepter tout cela de confiance et sans contrôle.

1) P. 128. Voir notre étude : « Introduction à l'étude du gnosticisme », 1903. L'opinion que nous défendons est à peu de chose près celle que M. B. adopte.

2) Voir p. 59, 65, 162, 265.

3) Voir son hypothèse sur les divinités planétaires, p. 24 à 25 ; voir pour la Perse, p. 204, 209 ; pour l'Inde, p. 211 ; pour le Mandaïsme, p. 244.

Nous sommes plus à l'aise pour discuter la façon dont notre auteur comprend le gnosticisme. Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est la place insignifiante qui est faite dans ce vaste tableau du gnosticisme à ses plus grands maîtres. Basilide, Valentin, Marcion, Carpocrate y sont tout à fait effacés. Marcion y est même entièrement défiguré. M. B. le représente comme un dualiste dont le dualisme est d'origine métaphysique. Certes il est dualiste, mais il suffit d'interroger Tertullien, qui a eu les « Antithèses » entre les mains, pour voir que son dualisme a une tout autre origine. M. Harnack nous l'avait appris, il y a longtemps. Ce ne sont pas les quelques pages que B. a consacrées à Marcion qui auront raison du magistral chapitre de M. Harnack. Il s'est évidemment laissé entraîner par l'esprit de système.

Dans son tableau du gnosticisme, sont également sacrifiés les hommes de la seconde génération, Ptolémée, Héracléon, Isidore, Marcus, Apelle. Ils furent de savants exégètes, de profonds dogmaticiens. Comment se fait-il que M. B. les néglige? Tout simplement parce qu'il ne tient presque aucun compte des précieux renseignements que Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, Origène dans son commentaire de Jean et ailleurs nous ont conservés sur ces hommes et leur œuvre. Avec leurs données, on peut les exhumer, rendre la vie à leurs figures¹.

Les gnostiques qui intéressent M. B., dont les noms reviennent dans chaque chapitre, ce sont les « Gnostiques » d'Irénée, les Babelognostiques, Simon, Saturnil, un Basilide qui n'est pas celui de Clément, les gnostiques de sectes variées des *Philosophumena*, ceux des documents coptes, les sous-sectes qu'a connues Épiphane. Peut-être pourrait-on les appeler tous, « gnostiques syncrétistes ». Pour M. B. ce sont les vrais, les seuls gnostiques; il y englobe les maîtres et les noie dans cet océan.

De ce gnosticisme syncrétiste le livre de M. B. constitue une étude capitale. Il a percé dans ce chaos de profondes trouées vraiment lumineuses. Nul n'en a mieux saisi le caractère et les traits essentiels. Nul n'en a indiqué avec plus de sagacité les origines probables.

Une des thèses les plus heureuses peut-être de M. B., c'est que ce gnosticisme syncrétiste est largement tributaire d'une sorte de gnosticisme païen dont le nôtre ne représenterait que la phase dernière, celle où il devient chrétien. Les raisons les plus fortes que notre auteur

1) C'est ce que nous avons essayé de faire pour Valentin et quelques autres dans notre étude sur le gnosticisme.



ait données de son hypothèse se trouvent dans le chapitre qu'il a consacré à la doctrine gnostique de la Rédemption. Parfois ici encore l'esprit de système l'entraîne trop loin. Ainsi lorsqu'il soutient que les gnostiques de Plotin étaient de ces gnostiques païens (p. 187 à 189). M. C. Schmidt nous paraît avoir très solidement établi le caractère chrétien de ces gnostiques. Quoi qu'il en soit, la thèse de M. B. mérite la plus sérieuse attention.

Nous ne pouvons en dire autant de la synthèse qu'il nous donne dans sa conclusion. Elle est faite au point de vue que nous venons de signaler. C'est dire qu'elle repose sur une base trop étroite. Il classe les systèmes et les sectes en partant de l'idée que le gnosticisme syncrétiste est proprement le gnosticisme, tout le gnosticisme. Il lui semble dès lors que le gnosticisme de Simon, des gnostiques d'Irénée etc. est le gnosticisme primitif. Voilà une hypothèse qu'il y aurait lieu de discuter.

En somme, M. B. nous laisse l'impression que le gnosticisme est un vaste mouvement qui se développe parallèlement au christianisme, qu'il a des ramifications partout et qu'il n'a revêtu que tardivement, presque accidentellement, une forme chrétienne. Dans cette hypothèse, on comprend mieux les colères des hérésiologues, mais on comprend moins le fait que le gnosticisme ait mis si longtemps à se détacher du christianisme, et surtout le fait que ses doctrines, son interprétation du Nouveau Testament aient exercé une si visible influence sur Clément et sur Origène.

Concluons. Le livre de M. B. nous a confirmé dans l'idée que l'heure des explications d'ensemble du gnosticisme n'a pas encore sonné. Sa tentative est prématurée. Pour le moment il est préférable de faire de fortes monographies sur les différents hommes et les différents aspects du gnosticisme. Prenez le livre de M. Bousset pour la meilleure monographie du gnosticisme syncrétiste qui ait paru, mais faites abstraction de sa synthèse. Nul ne vous instruira plus et mieux que lui.

Eugène DE FAYE.

RUDOLPH SOHM. — **Wesen und Ursprung des Katholizismus** (L'essence et l'origine du catholicisme). N° 10 du XXVII^e volume des « Mémoire de la section philologico-historique de l'Académie royale des sciences de Saxe ». — Leipzig, Teubner, 1909.

L'établissement du catholicisme au II^e siècle est le problème capital de l'histoire ecclésiastique. Cependant ce problème n'a pas encore reçu une solution satisfaisante. On sait que d'une part le christianisme primitif n'est pas catholique, et que d'autre part le catholicisme est né logiquement du christianisme primitif : de quel germe, par quelle évolution, voilà ce que M. Sohm va montrer, en partant sur ces deux points d'une critique de la doctrine courante.

Sur le premier point, les théologiens protestants, et Harnack en particulier, ont admis que le catholicisme a eu pour origine l'incapacité où se trouvèrent le monde hellénique et le judaïsme de la Diaspora de saisir le sens vrai de l'Évangile — la régénération et la justification par la foi — et l'interprétation fautive qu'ils s'en donnèrent, soit comme d'une nouvelle Loi, soit comme d'une métaphysique ; les prérogatives des évêques ne seraient que des conséquences, issues de la lutte contre les hérésies et les persécutions. Thèse inadmissible : l'intellectualisation du christianisme n'est pas l'essence du catholicisme : en effet, des tendances semblables ont existé dans le protestantisme, sans pour cela en faire un catholicisme : il manquait l'essentiel, un droit ecclésiastique. Récemment, Harnack a dû en convenir : mais il n'explique toujours pas pourquoi le christianisme primitif a été amené à fonder sur la tradition apostolique, inspirée par Dieu, appuyée sur l'Ancien Testament, non seulement le dogme, mais encore l'organisation ecclésiastique.

Il faut donc établir contre Harnack la véritable nature et l'origine du catholicisme. Remarquons d'abord, puisqu'il s'agit ici d'Église, que nous faisons entre l'Église au sens juridique et l'Église au sens religieux une distinction posée par Luther, développée par le Calvinisme et par l'Aufklärung, d'après laquelle le droit ecclésiastique ne fait pas partie de la doctrine évangélique. Cette distinction est très importante aux yeux de Luther ; elle a eu des conséquences considérables à tous les points de vue, elle est capitale pour nous, mais elle est l'œuvre de

Luther, personne ne l'a faite avant lui, et l'on a absolument tort de l'attribuer au christianisme primitif. Et précisément, *la confusion de l'Église au sens religieux avec l'Église au sens juridique, voilà l'essence du catholicisme* : pour le catholicisme, les rapports de la chrétienté avec Dieu sont réglés par le droit ecclésiastique.

De là résulte tout le catholicisme, avec ses prétentions, sa force, sa faiblesse.

Il en résulte d'abord l'unicité de l'Église, de cette Église apostolique, création du Christ lui-même, et son identité avec la chrétienté. Cette Église a le Christ pour chef ; c'est une Église visible — dogme tardivement développé, mais essentiel. — C'est Dieu qui la gouverne : de là son indépendance absolue à l'égard de l'État, bien plus, sa suprématie sur lui. Elle est une *societas perfecta*. L'interprète de la Parole de Dieu, clé du royaume des cieux, par le moyen de laquelle le Christ gouverne son Église, aura donc la cure d'âmes et possédera aussi la *jurisdictio*. C'est le Pape, seul représentant de Dieu sur la terre, par la bouche de qui, *ex cathedra*, Dieu lui-même parle. Il s'ensuit pour lui le pouvoir de réaliser sa mission *par la contrainte* ; la puissance matérielle du Pape est une conséquence directe de sa puissance spirituelle, et elle en reçoit un caractère particulier ; elle fait partie de la révélation. L'organisation juridique de l'Église catholique est divine, tous les principes fondamentaux en sont divins, c'est le *jus divinum*.

L'Église est puissante parce qu'elle satisfait ce besoin des masses de *voir l'invisible*. C'est par là aussi qu'elle est faible : en assurant à ses fidèles une certitude religieuse formelle, par la divinisation de la tradition, elle enchaîne la vie religieuse ; il n'y a plus qu'un chrétien vivant d'une pleine vie spirituelle : le Pape. Les autres sont des chrétiens de seconde classe. — D'autre part, l'infailibilité de la tradition enchaîne aussi la science ; et le conflit qui en résulte ne peut tourner à l'avantage de la tradition.

Il reste à montrer — et c'est le second point, la seconde critique de la doctrine classique — que cette confusion entre la chrétienté au sens extérieur et la chrétienté au sens religieux était inhérente au christianisme primitif. On aura montré par là que l'organisation catholique, fondée elle-même sur cette confusion, est sortie logiquement du christianisme primitif, et non, comme le prétend Harnack avec la théorie courante, d'on ne sait quelle influence de la société civile sur les églises particulières. Le point de départ de cette démonstration consiste donc à établir que le christianisme primitif a ignoré toute idée d'une organi-

sation juridique locale ; il ne connaît qu'une Église, l'Église du Christ, toujours et partout identique à elle-même, unique, quel que soit le nombre des fidèles et des lieux de culte.

La théorie classique a le tort d'imaginer des sortes de paroisses, conçues sur le type de la synagogue juive. La découverte de la *Didachè* (1883) n'a même pas, comme on aurait pu s'y attendre, modifié profondément cette conception ; de l'importance qui y est attribuée aux inspirés, Harnack a simplement conclu à une double organisation : l'une relative à la révélation de la Parole, avec les prophètes gratifiés des dons de l'esprit, l'autre relative à l'administration locale, avec les évêques et les diacres, élus par la communauté locale : et celle-ci aurait peu à peu remplacé la première dans le domaine spirituel. Cependant, depuis 1908, Harnack a reconnu que l'église locale n'est pas une association juridique particulière, mais que, identique à l'Église universelle, elle renferme l'Église universelle. Et malgré cela, Harnack voit encore, entre l'Église, ensemble de tous les chrétiens, et l'Église, communauté locale, une opposition aboutissant à la victoire de cette dernière, avec l'établissement de l'épiscopat monarchique au II^e siècle. Cela provient de ce qu'il identifie à tort, l'Église universelle avec le domaine d'action d'un missionnaire, pour l'opposer aux Églises particulières : l'Église universelle n'a rien à voir dans le domaine d'action d'un missionnaire, et dès lors, loin de s'opposer aux organisations locales, elle s'exprime tout entière en chacune d'elles. Au fond, l'erreur de Harnack vient d'une fausse interprétation de l'idée chrétienne primitive ; il voit un paradoxe dans cette double organisation, à la fois universelle et locale, de l'Église : mais c'est qu'il a le tort de considérer l'Église primitive comme une organisation sociale, alors qu'elle est en réalité purement religieuse. Il n'y a qu'une Église, toute spirituelle, toujours identique à elle-même, indépendante de toute circonstance matérielle.

Et cependant, cette Église contient le germe d'une organisation : car Dieu la gouverne par le moyen des *charismes* et de l'*amour* qui en détermine l'usage. C'est le germe du catholicisme, parce que le pouvoir des évêques et des diacres, aussi bien que celui des prophètes, repose sur le charisme ; c'est un charisme qui dirige le choix des fidèles dans les élections. Cette organisation quasi anarchique a conduit à une organisation juridique très forte parce que la confusion de l'Église visible avec l'Église au sens religieux a conduit à appliquer à la première, l'organisation charismatique ; et, par réciprocité, l'extension à la vie sociale du système de la vie religieuse, a amené les exigences de la vie sociale

à *formaliser* la vie religieuse, à la catholiciser, et par là, à transformer le christianisme.

Harnack a donc tort de faire sortir tout le système catholique du contact et du conflit de l'Église avec l'empire romain. Il est de même inadmissible que l'Église primitive ait songé à régler la condition juridique de ses fidèles : jusqu'au v^e siècle, l'Église ne songe pas à constituer un droit civil chrétien. Ce sont les intérêts religieux seuls qui ont donné naissance au système ecclésiastique vers la fin du 1^{er} siècle. Il a fallu organiser les assemblées des fidèles, non pas les assemblées d'édification, mais les assemblées eucharistiques. Celles-ci exigent un ordre, qui résulte de l'imitation même de la Cène. Le nombre des fidèles croissant, il y eut répartition des rôles : on vit un président, des « anciens » — les futurs évêques —, des diacres. C'est déjà un clergé, seul formé d'inspirés. Lorsque la prédication de la Parole s'unit, le Dimanche, à la cérémonie eucharistique, c'est l'organisation de celle-ci qui s'impose. L'eucharistie devient le centre de la vie chrétienne ; en même temps, les fonctions des évêques s'étendent ; leur élection, quoique toujours inspirée par l'Esprit, se formalise : et la première lettre de Clément Romain montre la fonction épiscopale devenant peu à peu une institution juridique, que l'Ancien Testament vient appuyer. C'est le catholicisme. Il est sorti, on l'a vu, non d'une question d'organisation des églises locales, mais d'une conception de l'Église universelle, dans laquelle le christianisme primitif a voulu appliquer à la chrétienté extérieure et visible, la conception religieuse de l'Église au sens spirituel.

JEAN L. SCHLEGEL.

J. TIXERONT. — **Histoire des dogmes**. Tome II : *De saint Athanase à saint Augustin* (318-430) ; in-12 de iv-534 pages. — Paris, Lecoffre, 1909.

M. Tixeront vient de publier le second volume de son importante *Histoire des dogmes*, qu'il compte poursuivre jusqu'au ix^e siècle. Le premier volume traitait de la *Théologie anténicéenne*. Le second va de 318 à 430, c'est-à-dire des débuts de l'Arianisme à la mort de saint Augustin.

La matière était riche, et la mise en œuvre fort délicate. Inutile d'insister sur l'intérêt que présente l'histoire des dogmes au iv^e siècle :

c'est le temps des plus grandes hérésies, des plus violentes querelles, le temps aussi des grands conciles et des Pères de l'Église qui ont fixé définitivement les principaux cadres de la théologie catholique. Mais, pour l'historien, la tâche n'en est que plus ardue. Il n'est pas facile de s'orienter dans la confusion née du choc des idées et des personnes, des interventions d'empereurs ou des retours offensifs de l'hérésie ; parfois, l'on a peine à dégager la vérité catholique au milieu des anathèmes de ces évêques et de ces conciles qui s'excommunient mutuellement. L'abondance même des matériaux est de nature à décourager le plus brave, en augmentant la perplexité de la critique.

M. T. ne s'est pas laissé effrayer par tous ces obstacles. Disons tout de suite qu'il s'est tiré d'affaire avec honneur. Après une courte Introduction sur les caractères du iv^e siècle (p. 1-3), il donne un aperçu de la théologie grecque du temps, passe en revue les écoles et les personnes, la doctrine sur les sources de la foi (chap. 1). Puis, il étudie successivement les hérésies trinitaires, les luttes contre l'Arianisme et le Macédonianisme (chap. 2-3), l'hérésie christologique et les batailles contre l'Apollinarisme (chap. 4-5). Viennent ensuite plusieurs larges tableaux des doctrines du temps : la théologie grecque en dehors des questions trinitaires et christologiques (chap. 6) ; la théologie de langue syriaque (chap. 7) ; les hérésies latines, Donatisme, Priscillianisme, et autres sectes (chap. 8) ; la théologie latine (chap. 9). L'ouvrage se termine par deux chapitres d'un intérêt particulier : la théologie de saint Augustin (chap. 10), Augustin et le Pélagianisme (chap. 11).

Le livre touche à tant de questions, que nous devons nous en tenir à cette vue d'ensemble. Notons seulement l'étendue et l'exactitude de l'information, un effort souvent heureux pour rétablir une juste proportion entre les faits et les choses. Sans doute, certaines parties semblent un peu arides ; d'autres, un peu sommaires. Il faudrait être complètement étranger à ces études pour songer à chicaner là-dessus l'auteur. Assurément, l'ensemble est bien venu : les faits essentiels sont mis en lumière, et l'histoire des dogmes se dégage de la confusion des événements.

Un mot sur la méthode adoptée par M. T. On pouvait être tenté de procéder tout autrement, par une série de monographies consacrées aux principaux Pères de l'Église : et ce système pourrait se justifier par de bonnes raisons. On ne saurait dire, cependant, que M. T. ait eu tort de préférer ordinairement la méthode synthétique des larges tableaux d'ensemble, où il groupe soit les polémiques contre telle ou telle hérésie,

soit les doctrines du monde grec, ou du monde syriaque, ou du monde latin. En réalité, chacun des deux systèmes a ses avantages et ses inconvénients; celui qu'a adopté M. T. se justifie d'autant mieux, que les idées importent ici plus que les personnes. Voici, d'ailleurs, comment l'auteur s'explique là-dessus : « Les principes qui ont dirigé la composition de la *Théologie anténicéenne* ont aussi présidé à celle du présent ouvrage. On remarquera seulement que la méthode d'exposition a été quelque peu modifiée et élargie. Vu le nombre et l'importance des auteurs dont il fallait ici présenter la doctrine, il eût été, en effet, aussi long que fastidieux de les prendre un à un pour exposer leurs idées et analyser leurs écrits. J'ai donc procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient, soit à l'Occident, décrit en deux chapitres généraux l'état des doctrines chrétiennes au iv^e siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin, qu'il fallait mettre hors cadre » (p. II-III).

Tel qu'il est, le livre de M. T. rendra bien des services. Les historiens s'arrêteront surtout aux grandes controverses ou aux études sur Augustin. Les théologiens y suivront aussi le progrès, sinon dans l'évolution, du moins dans la fixation des dogmes. Pour tous, l'ouvrage sera facile à consulter, grâce à une table analytique des matières, en partie double, qui permet de reconstituer dans son ensemble, soit l'histoire d'un dogme au cours du iv^e siècle, soit la doctrine de chacun des docteurs du temps. Comme l'auteur en exprime discrètement le souhait à la fin de son Avant-Propos, ce second volume de M. T. pourra compléter à l'occasion, « au point de vue spécial de l'histoire des dogmes », le second volume de la magistrale *Histoire ancienne de l'Église* de Mgr Duchesne. Ce rapprochement indique assez dans quel esprit est conçu l'ouvrage.

PAUL MONCEAUX.

S. A. DONALDSON. — **Church Life and Thought in North Africa A. D. 200**; 1 vol. in-16 de XII-200 pages. — Cambridge, University Press, 1909.

Dans ce petit livre sans prétention, mais exact et d'une lecture agréable, M. Donaldson s'est proposé d'esquisser la physionomie de

l'Afrique chrétienne vers l'année 200, au temps de Tertullien. Après une courte Introduction historique (chap. 1), une rapide indication des sources (chap. 2), et un portrait de Tertullien (chap. 3), il étudie l'organisation de l'Église africaine à cette date : hiérarchie, baptême, agape, eucharistie, prière, pénitence, liturgie, symbole, Juifs africains, hérésies, doctrine de la Trinité (chap. 4). Les chapitres suivants sont consacrés aux martyrs africains (chap. 5), aux religions rivales, cultes d'Isis et de Mithra, culte impérial (chap. 6) ; au montanisme (chap. 7), à l'*Octavius* de Minucius Félix (chap. 8), à la Bible africaine (chap. 9). L'ouvrage se termine sur une vue d'ensemble (chap. 10).

On pourrait souhaiter plus d'harmonie dans la composition du tableau, des proportions plus justes dans l'ordonnance des diverses parties, et aussi, dans l'ensemble, plus d'ampleur. Ce n'est qu'une esquisse, d'ailleurs intéressante et assez vivante. Elle paraîtra quelque peu sommaire aux gens du métier. Aussi n'est-ce pas eux que vise l'auteur. Il a songé un peu aux étudiants en théologie, surtout aux profanes, aux braves gens peu familiers avec ce genre de questions, même avec le grec ou le latin, qui pourtant peuvent s'intéresser à l'histoire ancienne de l'Église. Il s'explique assez spirituellement là-dessus dans sa Préface : « J'ai eu en vue, dit-il, ceux que Tertullien appelle les simples, pour ne pas dire les ignorants et les illettrés, qui forment toujours la majorité des croyants (*Advers. Prax.*, 3 : « Simples quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est »). J'ai essayé de tracer pour eux un tableau de la vie et de la pensée de l'Église dans l'Afrique du Nord, au temps de Tertullien ; un tableau qui n'exige pas d'eux la connaissance du latin ou du grec, rien que l'initiation la plus élémentaire aux problèmes de l'histoire ecclésiastique. Pour eux, je me suis fait une loi de traduire toutes mes références du grec ou du latin en anglais » (p. vii). D'ailleurs, pour les étudiants en théologie, M. D. a transcrit au bas des pages le texte grec ou latin des passages traduits au-dessus.

On voit à quel public s'adresse l'auteur. On serait donc mal venu à lui reprocher de ne pas faire œuvre originale : d'autant mieux que, s'il n'apporte guère de nouveau, il est bien au courant des travaux publiés récemment sur la question, principalement en France. On ne peut que féliciter les « simples », et aussi les étudiants en théologie, d'avoir trouvé un si aimable guide pour les conduire dans l'Afrique chrétienne du temps de Tertullien.

PAUL MONCEAUX.

OTTO PFLEIDERER. — **Reden und Aufsätze.** — München, J. F. Lehmann, 1909, vi-242 p. 8°; prix : 5 fr.

M. Otto Pfeiderer, né près de Cannstatt en Wurtemberg en 1839, fut d'abord pasteur à Heilbronn, puis professeur à l'Université d'Iéna, avant de professer la théologie à l'Université de Berlin, de 1875 à 1908; il est mort à cette dernière date, âgé de près de soixante-neuf ans. Il est connu dans le monde savant par ses ouvrages sur la *Religion, sa nature et son histoire* (2^e édition, 1878, 2 vol. 8°), et sur la *Philosophie de la religion* (2^e édition, 1883-1884, 2 vol. 8°), par une bonne biographie de Fichte et par de nombreux autres travaux scientifiques de plus courte haleine. Mais Pfeiderer était plus connu sans doute et plus goûté du grand public comme orateur aux fêtes académiques et comme conférencier, alors qu'il abordait des sujets moins abstraits que ceux qui faisaient l'objet de ses études spéciales. On comprend que sa famille ait voulu conserver le souvenir de ces harangues universitaires, d'autant plus que l'orateur s'y était fait l'interprète des sentiments de la majeure partie de ses compatriotes. Le recueil des *Reden und Aufsätze*, réunis par la main pieuse de la fille du défunt, comportera deux volumes, le premier renfermant les essais historiques; le second nous donnera les études plutôt religieuses.

Il serait assez difficile à un critique français de rendre compte des *Discours* de Pfeiderer sans choquer, ou bien ses propres compatriotes ou ceux du professeur berlinois. En parcourant le volume, il n'est que juste, et il est facile de reconnaître partout le talent d'exposition de l'orateur, de louer sa prose à la fois chaleureuse et lucide; mais qui n'est pas Allemand de naissance aura plus de peine à s'assimiler, et même à comprendre toujours les sentiments et les idées de l'auteur. A côté de bien des observations qui dénotent le penseur, le psychologue expérimenté, on trouvera des affirmations sur la valeur mondiale de l'Allemagne contemporaine que les vaincus de 1870-1871 auront quelque peine à admettre. C'est que la plupart de ces harangues ont été débitées à Berlin, à l'occasion de fêtes royales ou autres solennités universitaires, et elles gardent un cachet *nationaliste* très prononcé, soit que l'orateur revendique pour l'Allemagne un christianisme tout spécial (*Der deutsche Volkscharakter im Spiegel der Religion*¹. —

1) Dans ce travail, très intéressant d'ailleurs et rempli d'idées suggestives,

Luther als Begründer der protestantischen Gesittung), soit qu'il nous raconte le devenir de la conscience du sentiment national (*Das deutsche Nationalbewusstsein in Vergangenheit und Gegenwart*¹. — *Rede zur Vorfeier des Geburtstages des Fürsten Bismarck*², soit même qu'il traite des sujets en apparence plus neutres, comme celui du *Rêve de Kant sur la paix universelle*, le *Développement religieux de Gœthe*, ou la *Philosophie de l'histoire de Schiller*. Deux seulement parmi les essais de ce premier volume (*De la tâche de la théologie scientifique dans l'Église contemporaine*. — *Théologie et Histoire*) n'ont absolument aucun caractère politique, et l'on peut les parcourir d'un bout à l'autre sans être arrêté, comme dans les études précédentes, par certaines expressions³ qui nous gâtent un peu trop le plaisir de suivre un savant distingué dans ses réflexions sur les hommes et les choses du passé.

ROD. REUSS.

M. P. parle de la *guerre nécessaire* absolument comme un Moltke, mais nullement comme un théologien chrétien ni comme un philosophe pacifique.

1) Il faut voir comment M. P. traite Heine et Boerne qui « osèrent déverser l'acide de leurs sarcasmes impies sur tout ce qui était sacré pour l'âme allemande » (p. 84); comment il affirme que la Prusse est « *ein rein deutscher Staat* » (p. 85); que la victoire de Sadowa est un « jugement de Dieu », et comment il glorifie la reprise de l'Alsace, « *der einst geraubten deutschen Lande* » (p. 86).

2) C'est une apothèse complète du grand chancelier, « taillé dans le même bois » que Luther (p. 98), si complète que ce libéral avancé approuve les insolences de Bismarck à l'adresse des majorités parlementaires, durant l'ère du conflit (1863-1866) dont « les aspirations ne répondent ni à l'histoire ni aux besoins actuels d'un peuple absolument monarchique » (p. 105). Nous apprenons que les partis politiques libéraux « étaient en réalité les réactionnaires tandis que Bismarck était le représentant du principe de progrès » (p. 107) et en jugeant le grand politique, l'homme le plus violent et le plus passionné qui fût jamais, il affirme que cette « âme grande et pure » planait au-dessus des partis politiques et des partis religieux !

3) P. ex. p. 77, où il est question d'expulser du sang allemand « les bacilles étrangers » c.-à-d. français.

G. ED. BURCKHARDT. — **Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie.** Un vol. in-8 de 90 pages. — Berlin, Reuther und Reichard, 1908. M. 2,40.

C'est en réalité une simple *Introduction* que nous donne M. Burckhardt dans cette substantielle brochure. L'auteur ayant entrepris d'exposer comment Herder a donné une base historique à la philosophie religieuse, a cru devoir publier à part une sorte d'histoire du problème jusqu'à l'époque où il s'est posé enfin dans toute son ampleur.

L'auteur introduit son sujet en expliquant comment la philosophie religieuse s'est superposée à la religion, le jour où le sujet religieux a réfléchi sur ce qui se passait en lui, et a cherché à situer son émotion religieuse dans l'ensemble des faits religieux humains. L'histoire ne pouvait donc manquer d'entrer pour une part dans sa réflexion.

Une première partie contient l'exposé des philosophies religieuses fondées en dehors de toute idée du développement historique, depuis les origines de la pensée grecque jusqu'au moment où saint Augustin introduit la préoccupation historique en parlant, avec tous les Apologètes, d'une « Histoire du salut ».

Vient ensuite un chapitre sur les concepts que présuppose une conception historique des choses. L'auteur explique comment l'idée grecque du mouvement conçu comme un continu, comment l'idée chrétienne d'un monde inachevé marchant à sa fin à travers l'histoire, préparaient les esprits à une notion génétique des phénomènes humains; comment l'individualisme permet seul une saine appréciation de l'histoire et de la valeur propre aux événements particuliers; comment enfin l'universalisme est la condition nécessaire de l'impartialité historique et de l'ampleur de vue nécessaire.

Ce chapitre pourrait être plus intéressant encore qu'il ne l'est, car l'auteur possède très suffisamment son sujet; malheureusement la matière est si abondante et l'espace est si restreint, que l'on a un peu l'impression d'un kaléidoscope, les doctrines défilant devant les yeux du lecteur avec une rapidité vertigineuse. Le talent réel de l'auteur ne va pas, au reste, sans quelque subtilité : voir dans la magie une manifestation de l'esprit individualiste, sous prétexte qu'elle est une protestation contre l'immutabilité des lois naturelles, est peut-être très ingénieux, mais sans doute aussi un peu risqué !

Le troisième et dernier chapitre, qui forme à lui seul la moitié du volume, est consacré au développement des rapports entre la religion et l'histoire. L'auteur suit cette évolution de la période grecque à Hume et à l'Aufklärung ; et il nous faut bien noter ici combien la composition du volume est défectueuse et fatigante. L'ouvrage a trois chapitres, et trois fois nous sommes appelés à suivre l'évolution de pensées connexes depuis les origines jusqu'à l'époque moderne ; il en résulte une monotonie décourageante ; et comme chaque penseur ou chaque doctrine ne peut retenir l'attention de l'auteur que pendant une ou deux pages, la pensée est à ce point fragmentée que l'on a grand'peine à la suivre. Disons enfin, pour épuiser la liste des critiques à faire à l'œuvre de M. Burckhardt, que le style en est abstrait et compliqué à l'excès, et qu'un nombre invraisemblable de fautes d'impression en dépare le texte.

Mais cela dit, il faut louer sans réserves l'étendue et la sûreté de l'érudition, et l'intérêt très vif que présente cette marche vers une conception historique de la religion. Nul doute que lorsqu'il sera aux prises avec un sujet moins démesuré et avec une question plus précise, l'auteur ne nous donne un travail des plus captivants : le livre sur Herder dont nous avons aujourd'hui l'introduction, sera sans doute pour lui l'occasion de donner toute sa mesure, et de couronner l'édifice dont il vient de jeter heureusement les fondements.

A.-N. BERTRAND.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HENRI BEUCHAT et M. HOLLEBECQUE. — **Les Religions**, *Étude historique et sociologique du phénomène religieux*. 1 vol. in-12 de 157 pages, illustré. — Paris, Rivière, 1910. — Ce petit volume renferme : 1° un Avant-propos où M. J. Lahy annonce la publication d'une série d'ouvrages écrits afin de vulgariser les dernières notions de la science sur l'univers, la vie, la pensée, les phénomènes sociaux, en commençant par la religion ; 2° une préface où M. René Chaillié, s'adressant « tantôt à lui-même, tantôt au public » expose, à propos des croyances des peuples primitifs, qu'il s'agit de résoudre ce problème : penser en sauvage, parler en sociologue et se faire comprendre du public » (ces deux dernières conditions semblent décidément bien difficiles à combiner) ; 3° un essai où MM. Beuchat et Hollebecque (nous ignorons ce qui revient à chacun) entreprennent un tableau des principales religions et de l'évolution religieuse en général. Malheureusement ils n'évitent pas l'écueil de ce genre de traités où la facilité et la clarté s'obtiennent au détriment de la précision et de la proportion. Comment donner l'idée de la religion chaldéo-assyrienne en une page ; de la religion égyptienne en une page et demie ; de la religion grecque en deux pages ; de la religion juive en moins encore ? Les auteurs ont eu la louable intention de faire œuvre objective et ils ont assez bien réussi. Cependant on peut se demander s'ils ont su se garer de l'esprit de système, quand ils appliquent les théories de l'école sociologique qui tend à envisager exclusivement le côté social du phénomène religieux et à mettre la source de la religion dans des émotions collectives ? Ils proclament que la notion centrale et originaire des religions est la distinction du sacré et du profane, le sacré se distinguant par l'existence d'interdictions ou de tabous qui le protègent ; ce qui, pris à la lettre, signifie que tous les actes religieux se ramènent à des interdictions. Ils nous apprennent ensuite que le sacré c'est tout ce qu'on classe et le profane tout ce qu'on ne classe pas. C'est-à-dire que l'homme aurait commencé par classer exclusivement ce qui lui paraissait extraordinaire ou mystérieux. Ne serait-ce pas plutôt le contraire ? Pour nos deux auteurs, conformément au canon de leur école, le sacrifice est simplement à l'origine « un moyen d'entrer en communication avec le sacré ou avec les Dieux par l'intermédiaire d'une victime qui est sacrifiée, c'est-à-dire rendue sacrée ; devenue égale en sainteté à l'Esprit auquel on la consacre, elle communique cette sainteté à tout ce qui l'approche ». Cependant, dans le même paragraphe, il nous montre que, dans la simplicité de sa conception, les sacri-

fices sont considérées comme les repas des dieux, ce qui explique bien mieux l'offrande de mets à titre de propitiation. — Ils nous disent également que « la forme religieuse qui paraît être primitive a été appelée le totémisme ». Cependant ils n'en font ressortir aucune trace parmi les survivances des religions historiques qu'ils décrivent et même, en ce qui concerne la religion égyptienne, ils déclarent très loyalement que « la chose n'est pas bien établie ». Enfin ils affirment que la religion se distingue de la magie en ce que « la première a un but éminemment social ; l'autre ne poursuit qu'une fin individuelle. » Or, il y a des individus qui prient et se sacrifient pour eux-mêmes ; d'autre part il y a des cérémonies incontestablement magiques qui sont accomplies dans l'intérêt de la communauté et sous ses auspices.

G. D'A.

DHANJISHAH M. MADAN. — **Discourses on Iranian literature.** — Bombay, 1909, in-4, vii-120 p. — Comme toute religion qui a derrière elle un long développement historique, le mazdéisme s'est peu à peu encombré de doctrines et de légendes qui n'appartenaient pas au fonds ancien. M. D. M. Madan, dans les quatre conférences qu'il a faites à des étudiants zoroastriens de Bombay et qu'il publie ici, propose d'en revenir à l'Avesta considéré en lui-même et de faire abstraction de toutes les additions qui ont défiguré la doctrine ancienne.

La première conférence est consacrée à fixer la méthode suivant laquelle on doit interpréter l'Avesta. L'idée fondamentale de M. M. est que l'on doit examiner tout d'abord l'Avesta en lui-même, sans se laisser influencer par les additions postérieures. Dans sa préoccupation d'écarter tout ce qui pourrait nuire à l'intelligence du sens propre de l'Avesta, M. M. oublie peut-être un peu trop le parti qu'on peut tirer de la comparaison. Par un malheur, l'Avesta n'est pas assez daté ni localisé pour qu'on puisse le situer à coup sûr dans un groupe historique ; on ne sait pas dans quels rapports il se trouve par exemple avec les doctrines juives et chrétiennes. Mais on peut du moins comparer les doctrines mazdéennes aux autres religions connues, et ceci éclaire bien des choses dans l'Avesta. M. M. néglige presque entièrement ce point de vue comparatif.

Une leçon tout entière est consacrée au sens que l'on doit attribuer à *sraoša* : on a coutume d'y voir l'obéissance ; M. M. propose d'y voir la connaissance qu'on retire de l'inspiration divine. Une autre leçon a pour objet *Mithra* où M. M. veut voir l'amour. Sur ce dernier point au moins, on se demande si M. M. a exactement précisé le sens. Ce n'est pas à une racine *mit-* « rencontrer », mais bien plutôt à une racine *mei-* « échanger » que l'on s'accorde à rattacher le mot indo-iranien *mitra-* et le sens de « contrat » demeure celui qui rend le mieux compte et de la valeur du mot, en tant qu'il est nom commun, et de l'étymologie. En gros, M. M. donne une idée juste du dieu ; mais on ne

saurait contester sérieusement l'antiquité du sens de « contrat » quoi qu'on puisse penser des origines naturalistes du dieu indo-iranien *Mitra*, origines que j'ai contestées, mais sans réussir à convaincre la plupart des savants compétents. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, on ne saurait nier la différence qui existe pour Mithra entre les gâthâs et l'Avesta récent : Mithra occupe dans l'Avesta récent une grande place, tandis que les gâthâs l'ignorent ; de même Darius ne le mentionne pas, tandis qu'on trouve son nom dans les inscriptions d'Artaxerxès : il semble résulter de là que le culte populaire de Mithra, ancien puisqu'il se retrouve dans l'Inde et sur le texte fameux de Boghazkeui, a eu peine à forcer l'entrée du culte officiel et chez les zoroastriens et dans la dynastie achéménide. Ici M. M. s'est montré trop soucieux de masquer une différence entre les gâthâs et l'Avesta récent.

Une dernière conférence est consacrée à un texte pehlvi.

Le petit livre de M. M. intéressera tous ceux qui s'occupent de l'Avesta : ils y trouveront des textes soigneusement étudiés et des vues personnelles sur l'exégèse. Et il mérite d'être signalé comme une tentative vraiment scientifique faite par un Parsi de forte culture européenne pour ramener la religion de Zoroastre à sa forme ancienne. Il y a là un effort très remarquable et très méritoire.

A. MEILLET.

S. EITREM. — **Hermes und die Toten**, Christiania, 1909. — Pourquoi, se demande l'auteur de cet opuscule, dressait-on des images d'Hermès devant les portes des maisons, sur les marchés, dans les Propylées des acropoles et aux portes des cités ? C'est parce que le culte d'Hermès est étroitement lié au culte des morts, et que, dans l'antiquité grecque la plus reculée, les morts furent enterrés tantôt sous le foyer même de leur demeure, tantôt, quand c'étaient des chefs, au centre de la ville, sur la place du marché, tantôt sous le seuil ou devant le seuil des maisons. Autour de cette idée fondamentale, S. Eitrem a groupé de nombreuses observations sur les cérémonies qui s'accomplissaient aux portes des maisons, sur le caractère funéraire de maints rites du culte d'Hermès, sur l'Hermès Chthonios invoqué dans plusieurs fêtes antiques.

J. TOUTAIN.

S. EITREM. — **Drei griechische Vasenbilder**, Christiania, 1909. — Cette courte dissertation, écrite en l'honneur de L. Dietrichson, est consacrée à la description de trois vases peints qui se trouvent à Christiania, les deux premiers dans la petite collection d'antiques du Musée norvégien d'art et d'industrie, le troisième au Musée ethnographique de l'Université. Ces trois vases représentent : 1° Le départ d'Amphiaraios (interprétation encore douteuse) ; 2° Dionysos au milieu de son thiasos ; 3° Une procession rituelle précédant le sacrifice d'un taureau.

J. TOUTAIN.

S. AURIGEMMA. **La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell' origine Trojane di Roma** (estratto dal *Bulletino della commissione archeologica comunale*). — Rome, E. Loescher, 1909, 37 p. in-8°. — La thèse soutenue par M. Aurigemma dans cet article est que le culte de la Grande Mère phrygienne fut surtout en faveur à Rome auprès de l'aristocratie, et que la raison de cette faveur doit être cherchée dans les prétentions des principales familles romaines à descendre des héros troyens. Il ne nous semble pas que cette thèse soit ici bien solidement démontrée. Les arguments de M. Aurigemma ne sont pas typiques. Les ambassadeurs, que Rome envoya en Asie pour recevoir l'image sacrée de la déesse de Pessinunte, étaient un ancien consul, M. Valerius Laevinus, un ancien préteur, M. Caecilius Metellus, un ancien édile, Ser. Sulpicius Galba, et deux anciens questeurs, Cn. Tremellius Flaccus et M. Valerius Fulto. M. Aurigemma invoque l'ancienneté et la gloire des gentes Valeria, Caecilia et Sulpicia pour prouver le rôle tout à fait particulier de la noblesse romaine dans la circonstance. Mais les ambassades extraordinaires, instituées dans tous les cas analogues, se composaient également d'anciens magistrats, qui le plus souvent portaient des gentilices fameux. M. Aurigemma fait également remarquer que les derniers tauroboles, mentionnés épigraphiquement au iv^e siècle de l'ère chrétienne, ont été accomplis par de hauts personnages; mais ces mêmes personnages ont presque tous été initiés au culte de Mithra, à celui de Liber Pater et d'Hécate; en conclura-t-on que ces cultes aient été plus particulièrement en faveur auprès de la noblesse romaine? Nous croyons que M. Aurigemma a maintes fois forcé le sens des documents qu'il invoque.

Nous n'apercevons pas, d'autre part, quelles relations directes existent entre la déesse de Pessinunte et les légendes troyennes; nulle part il n'est dit que le culte de la Mère Phrygienne ait figuré parmi les *sacra* de l'antique Troie. M. Aurigemma écrit : « La Grande Mère était la divinité principale de la Phrygie et de l'Ida »; Troie étant située dans une région de l'Asie voisine de l'Ida, M. Aurigemma en conclut que le culte de la déesse a passé aux yeux des Romains pour un héritage de la patrie d'Enée. Nous ne connaissons point de texte antique qui justifie cette conclusion. Au contraire, un fait nous frappe : les ambassadeurs, chargés par le Sénat romain de se rendre en Phrygie, ne se sont point arrêtés sur l'emplacement de Troie, ils se sont rendus seulement à Pergame et à Pessinunte. Dans le passage où Strabon nous apprend que les mystères de la déesse étaient célébrés en Troade, il parle non point de Troie même ou d'Ilium, mais des *Τρῶες οἱ περὶ τὴν Ἰδὴν κατοικοῦντες*, et il ajoute que ces peuples donnent à la déesse les surnoms de *Φρυγία θεὸς μεγάλη*, d'*Ἀγδιστis* (Strabon, X, 3, § 12). Les Romains ne pouvaient donc se tromper sur ce point. La déesse de Pessinunte n'était point une divinité troyenne.

En résumé, malgré l'érudition et l'ingéniosité avec lesquelles elle est soutenue, la thèse de M. Aurigemma nous paraît excessive dans ses deux éléments essentiels.

J. TOUTAIN.

A. VON DOMASZEWSKI. — **Abhandlungen zur römischen Religion.** — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1909. — Dans ce volume, Domaszewski a réuni, pour obéir à un vœu que lui avait souvent exprimé le regretté A. Dieterich, 24 articles antérieurement publiés par lui dans diverses revues, telles que les *Archaeologisch-Epigraphische Mittheilungen* de Vienne, les *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes*, la *Westdeutsche Zeitschrift* et son annexe le *Korrespondenzblatt*, le *Philologus*, l'*Archiv für Religionswissenschaft*, les *Römische Mittheilungen*, etc. De ces articles, les uns ne sont que de courtes notes; d'autres sont des études plus considérables; nous signalerons en particulier celles qui ont pour titre : *Die Tierbilder der Signa*; — *Die politische Bedeutung der Trajansbogen in Benevent*; — *Silvanus auf lateinischen Inschriften*; — *Dei certi et incerti*; — *Die politische Bedeutung der Religion von Emesa*, etc. L'auteur connaît fort bien tous les documents relatifs aux divers sujets qu'il traite; peut-être est-il moins bien renseigné sur les travaux français consacrés avant lui à ces mêmes documents. Il ignore ou paraît ignorer qu'on s'est à maintes reprises occupé en France des monuments si curieux appelés *Colonnes de Jupiter*; dans l'étude sur les *Dei certi et incerti*, il ne fait pas la moindre mention de l'article *Dii* écrit dès 1892 par M. C. Jullian pour le Dictionnaire des antiquités grecques et romaines de MM. Daremberg et Saglio et où la question des *Dei certi et incerti* est fort brillamment traitée; quand il cite les découvertes si intéressantes du *Lucus Furrinae* au Janicule, il s'abstient de dire que ces découvertes ont été faites par M. Gauckler, mais il nomme M. Huelsen qui n'a pris aucune part aux fouilles proprement dites. Affectation ou négligence? Nous n'osons décider. En tout cas, nous ne laisserons échapper aucune occasion de montrer combien certains érudits d'outre-Rhin méconnaissent ou paraissent méconnaître, dans le domaine de l'antiquité, l'activité scientifique de la France. Il ne nous déplaît pas d'opposer à cette attitude la conscience avec laquelle les savants français lisent, pour n'y trouver souvent que peu de profit, les publications allemandes.

J. TOUTAIN.

A. DIETERICH. — **Eine Mithrasliturgie**, 2^e édition. — Leipzig, Teubner, 1910, x-248 pp. in-8°. — Cette dernière édition, déjà prévue du vivant de Dieterich, mais pour laquelle il n'a pu laisser que des indications incomplètes, a été préparée avec une grande piété par M. R. Wünsch.

M. Wünsch a réuni dans un appendice, sous forme de notes, avec renvois aux pages du commentaire et du texte, des observations de Dieterich, des gloses marginales écrites par Usener dans son exemplaire du livre, des fragments de lettres, de compte-rendus et d'articles qui s'y rapportent. Il y a joint beaucoup de remarques personnelles. La plus importante de ces notes (p. 225 sqq) a trait aux doutes émis par MM. Cumont, Reitzenstein et Gruppe sur la nature liturgique du texte extrait par A. Dieterich du papyrus magique

de Paris : fantaisie persisante, mais d'origine égyptienne et d'objet purement magique, selon MM. Cumont et Gruppe, de caractère plutôt littéraire que liturgique, selon M. Reitzenstein. M. Wünsch prend le parti d'A. Dieterich et demande aux doutes de faire la preuve de leurs négations.

H. HUBERT.

J.-L. COURCELLE-SENEUIL. — **Les dieux gaulois d'après les monuments figurés** — Paris, E. Leroux, 1910, 430 pp. in-16. — Voici un livre bien curieux. Mais, de bonne foi, M. Courcelle-Seneuil en attend-il des compliments? Le seul qu'on puisse lui faire, c'est d'avoir trouvé un éditeur, et tout ce qu'il est en droit de demander à la politesse de ses critiques ce sont des euphémismes indulgents.

L'aspect de l'ouvrage, richement illustré, surtout d'emprunts à des répertoires fort connus, fait espérer au premier abord un honnête catalogue des monuments figurés de la religion gauloise. C'aurait été travail utile et de ceux qu'un archéologue, non celtisant, peut exécuter avec succès. Mais ce n'est pas ce qu'on nous donne et, toute référence manquant, le livre ne peut même pas rendre les services d'un répertoire incomplet. L'auteur a une thèse et la voici. Les dieux celtiques sont les prototypes des dieux infernaux grecs et syriens. Les navigateurs oubliés des temps antéhistoriques auraient rapporté du pays des Celtes et emprunté aux Celtes le décor et les dieux de l'Enfer. La thèse est-elle démontrée? Les lecteurs en jugeront s'ils peuvent suivre les raisonnements de M. Courcelle-Seneuil. Les raisons qui ont déterminé l'ordre des paragraphes entre lesquels se divise ce livre invertébré m'échappent totalement; j'ai été tout surpris de trouver, à la fin, des conclusions.

Il y a lieu de recommander aux méditations des celtisants un pot pourri de *renseignements sur quelques mots gaulois*, qui va de la page 266 à la page 321, suivi d'un résumé des renseignements linguistiques. Un appendice (p. 335-400) résume les *Cultes, mythes et religions* de M. S. Reinach.

H. HUBERT.

H. WINDISCH. — **Der messianische Krieg und das Urchristentum**. Tübingen, Mohr, 1909, in-8°, 95 p. 2 m. — Dans son étude sur l'origine du christianisme publiée en 1908, M. Karl Kautsky présentait Jésus comme l'un de ces nombreux chefs de bande, qui, égarés par la préoccupation d'un messianisme guerrier, tentèrent de soulever les Juifs, leurs compatriotes, contre l'autorité romaine. M. Windisch discute cette opinion.

Après avoir parcouru rapidement la série des révoltes religieuses qui éclatèrent depuis l'époque des Asmonéens jusqu'à Bar Koziba, il détermine la place que tient la guerre messianique dans l'eschatologie juive, d'abord, et, ensuite, dans l'enseignement de Jésus. Il établit que le Christ n'a point excité directement ses compatriotes à la rébellion. A coup sûr, l'indépendance nationale était une des conditions du règne messianique; mais Jésus la sous-entendait, n'en

parlait point expressément et s'en remettait, pour l'instauration de l'ordre de choses nouveau, à l'action immédiate de Dieu.

Il est vrai que certaines paroles évangéliques ont un accent belliqueux : « Je ne suis pas venu apporter la paix, lit-on en Mathieu, x, 34, mais l'épée. » Le contexte fournit l'explication : il s'agit de cette division des familles qui constitue un des traits traditionnels de l'eschatologie orientale, de la juive en particulier. Les autres textes cités par M. Kautsky à l'appui de sa thèse ne paraissent pas plus convaincants. Loin qu'un Jésus historiquement belliqueux ait été transformé par les écrivains du Nouveau Testament en un Jésus pacifique, c'est plutôt le christianisme apostolique qui, dans sa représentation du Messie glorieux, se laissa influencer par l'eschatologie juive et guerrière plus que Jésus, sans doute, ne l'eût souhaité.

Pourquoi M. W. déduit-il de certaines observations historiques des conclusions d'ordre métaphysique (p. 92)? C'est faire un léger tort à sa brochure, pour le reste objective. Il n'est pas non plus très prudent d'utiliser Marc, x, 45, ou même Matthieu, xxvi, 53, comme paroles authentiques de Jésus.

F. NICOLARDOT.

C. E. HOOPYKAAS. — **Oud-Christelijke Ascese.** Onderzoek naar de getuigenissen betreffende het ascetische leven in het Christendom der eerste en tweede eeuw. — Leyde, A. W. Sijthoff, 196 p. — L'Ascèse est la sanctification de soi-même, de plein gré, par l'exercice unilatéral de l'abandon de tout ce qui est jouissance des sens. L'auteur n'étudie pas l'ascétisme, mais l'ascèse; ne s'occupe pas de la théorie, mais de la pratique. Longtemps avant qu'on ne parle d'ascétisme, des Chrétiens, des Gnostiques, des Hylyques et des Pneumatiques, Basile et Valentin pratiquent déjà l'ascèse. Ces pratiques sont étudiées dans leur évolution durant les deux premiers siècles de la religion chrétienne. C'est l'ascèse s'appliquant au mariage, à la nourriture et à la propriété. Le mariage était jugé bon; l'abstention de mariage meilleure. L'ascèse, sous ce point de vue, doit s'être produite de façon indépendante dans le christianisme, dit l'auteur; il n'y a pas de preuves d'influences esséniennes ou néopythagoriciennes. Chez les Sémites des tendances dans cette direction manquent. Le jeûne est emprunté aux Juifs; nous ne savons rien sur son histoire avant le 11^e siècle, mais dans la plus ancienne mention chrétienne, *Actes des Ap.*, xxvii, 9, nous voyons que le jeûne des Juifs était observé. Dans le Nouveau Testament, le jeûne est plutôt interdit que prescrit (Matth., ix : 16, 17). Encore au commencement du 11^e siècle, le jeûne chrétien se distinguait à peine de celui des Pharisiens. Ce jeûne du 11^e siècle serait un phénomène d'ascèse juive, qui comme tel n'a pas pu se maintenir, tandis que plus tard — et indépendant de la forme première de la coutume — l'ascèse du jeûne s'est développée dans la chrétienté sur d'autres bases. Les tendances ascétiques des Chrétiens du moyen-âge se sont manifestées par des formes d'ascèse

sociale : obéissance (abandon de la liberté), solitude (abandon de la société), pauvreté (abandon de la propriété). Les principes s'en trouvent chez saint Anasthase, saint Benoît et saint Augustin. Mais la pauvreté volontaire est la seule forme d'ascèse sociale qui se montre dans les 1^{er} et 11^e siècles ; on ne connaît pas encore d'ermites ni de moines. L'ascèse de la communauté apostolique comme les *Actes des Apôtres* (11-17) la décrivent, a été appelée par Renan « un placement à fonds perdus dans une société d'assurances, en vue du royaume de Dieu ». Les « vierges » et les « pauvres » — ceux et celles qui se contraignent au célibat et les pauvres volontaires — obéissent à une même impulsion d'accomplir un sacrifice spirituel, de s'assurer une place dans le royaume de Dieu en s'abstenant des choses mêmes qui rendent la vie agréable. L'ascète se voit parmi les Chrétiens mondains comme parmi des étrangers et il enseigne que leur christianisme n'est rien, tant qu'ils n'ont pas rompu avec le monde et sont devenus pauvres, avec le ciel comme seule richesse.

Le jeûne semble parfois dériver des anciens sacrifices. Le végétarisme absolu n'est pas prescrit, mais très salulaire. Surtout, qu'on ne mange pas de chair d'idole (*Didache*, VI, 3). Toute propriété privée est condamnée par *Barnabas* XIX et *Didache* IV et cela permet de penser que, au 11^e siècle, des cas de renoncement aux biens terrestres furent connus. Lorsqu'on ne voulait rien qualifier comme sa propriété, parce qu'on devait être uni aux frères de foi dans la vie temporaire, on pratiquait une forme d'ascèse qui, assimilant les frères de même croyance, ressemble à un rite, et bien à un rite d'agrégation ou de fraternisation.

M. H. étudie l'ascèse dans le christianisme contemplatif — pauliniste et gnostique. La vie domptée, les passions réprimées, conduisent au salut. L'ascèse gnostique, fondée sur une nouvelle conception de la vie, qui devint bientôt dominante, était la plus solide. Tertullien, bien qu'il ait été le père de l'ascèse catholique, et Clément d'Alexandrie, combattent les Gnostiques, en accusant leur ascèse d'exagération coupable. Ainsi Paul dans ses *Épîtres aux Romains*, etc. s'élève contre l'ascèse, stigmatise ceux qui la pratiquent, comme des frères faibles.

Nous retenons des thèses de l'auteur : « L'ascèse était dans le christianisme du 1^{er} siècle un phénomène religieux. Elle est devenue au 11^e siècle, dans le milieu pauliniste et gnostique, et au 13^e siècle chez les catholiques, un phénomène moral. — C'est par Tertullien que la tendance à l'ascèse, telle qu'elle fut pratiquée par ses contemporains orthodoxes, a été développée dans l'ascétisme de l'église catholique. L'ascèse est un phénomène morbide de la vie morale. — L'objection religieuse contre l'ascèse, qu'elle témoigne d'ingratitude envers le Créateur (*I Tim.*, iv, 3), est en rapport avec l'ancienne conception anthropocentrique du monde, mais avec la conception moderne, cette objection n'a pas perdu sa raison d'être ».

L'auteur s'est borné à l'examen du terrain limité par le titre de son ouvrage, il ne traite que des manifestations ascétiques dans les monuments chrétiens des

deux premiers siècles. Voulant décrire seulement les faits, il n'a pas jugé utile de les comparer aux faits d'ascèse dans d'autres religions.

B. P. VAN DER VOO.

NICOLA FRANCO. — **La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese**. Un vol. in-16 de 227 p. — Rome, Bretschneider, 1910. — L'auteur, prêtre du rite grec uni, sait qu'il existe une conjuration antichrétienne « entre la Maçonnerie, la Libre Pensée, le Judaïsme, le Socialisme, l'Anarchisme, les Radicaux, les Républicains à la Combes, les Rationalistes, les Hypercritiques et les Modernistes ». La défense du Christianisme s'impose donc comme une nécessité et une obligation. Pour lutter contre les ennemis communs, il n'y a rien de plus pressé que de réunir l'Église grecque à l'Église latine.

Pour réussir, l'opération doit sauvegarder absolument et entièrement la distinction des rites. Autrement les chrétiens orientaux croiraient qu'on veut les faire changer de religion et de nationalité, et refuseraient l'alliance nécessaire. L'auteur examine minutieusement la tactique à suivre, il développe son plan, et s'efforce de résoudre les objections d'une manière exempte de rationalisme et de critique.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Déjà fortement constitué à Paris, cet enseignement vient d'acquérir droit de cité dans deux universités de province. M. Georges Foucart, chargé depuis plusieurs années d'une conférence complémentaire d'Histoire des religions à l'université d'Aix-Marseille, est nommé professeur de cet enseignement à la dite université. D'autre part, M. Firmin Nicolardot est chargé d'un cours du même genre à l'université de Lille. Nos lecteurs connaissent bien ces deux excellents collaborateurs de la *Revue* et ils se réjouiront avec nous de ces nominations. C'est là un petit événement dont l'importance ne leur échappera pas : il permet de mesurer les étapes parcourues depuis la création de la chaire du Collège de France et il témoigne avec éclat que l'Histoire des religions est fondée, en France, sur une base vraiment scientifique.

NÉCROLOGIE

Emil Schürer est mort le 30 avril dernier, à l'âge de 65 ans. Né à Augsbourg en 1844, il étudia à Erlangen, Berlin et Heidelberg. Il professa successivement à Giessen, à Kiel et, depuis 1895, à Göttingen où il occupait la chaire d'exégèse du Nouveau-Testament. Son œuvre capitale est sa *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.* en trois volumes, monument d'érudition constamment perfectionné et tenu à jour. Théologien de l'école de Richard Rothe, Schleiermacher et Ferd. Chr. Baur, mais sachant conserver son indépendance vis-à-vis de ses maîtres, Schürer avait fondé la *Theologische Literaturzeitung* qu'il dirigeait avec Ad. Harnack. Il sera remplacé à la tête de cet organe par son gendre M. Hermann Schuster, déjà directeur de la *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* et par le prof. D. Arthur Titius. M. Harnack doit très prochainement abandonner la direction.

DÉCOUVERTES

Les dieux du Mitanni. — En attendant d'éditer toute la collection de tablettes en cunéiformes trouvée par lui à Boghaz-Keui, M. Hugo Winckler nous en livre quelques fragments d'un haut intérêt. Dans un article de l'*Orien-*

talistische Literaturzeitung, juillet 1910, intitulé *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi*, il insiste sur l'importance de la mention dans un traité, parmi les dieux du Mitanni, des divinités aryennes Mithra, Varuna, Indra et Našatya. Le Mitanni était alors dominé par une population qualifiée Harri, terme dans lequel M. Winckler propose de reconnaître le vocable « aryen », que les inscriptions achéménides transcrivent *Har-ri-ya*. Le roi du Mitanni, Mattiuaza, serait donc nommément un Aryen. C'est là une question sujette à controverse. Quoi qu'il en soit, en dehors d'une population aryenne ayant ses dieux propres, le Mitanni était surtout peuplé par une population hittite qui adorait Tešub. Toutefois, il résulte des nouveaux textes publiés que Tešub, pas plus que Ba'al, n'est le nom spécifique d'un dieu, mais un simple appellatif. On trouve mention du « Tešub (maître) du ciel et de la terre. »

Un dieu gaulois en Galatie. — Il est assez surprenant que si peu de vestiges de la religion gauloise en Galatie soient parvenus jusqu'à nous. M. Ramsay n'a pu citer que les sacrifices de captifs pratiqués en 160 avant notre ère et peut-être les rites de Drynemeton. Cela donne un intérêt particulier à la découverte par M. Anderson (*A Celtic Cult and two sites in Roman Galatia*, dans *Journal of Hellenic Studies*, 1910, p. 163-167) d'un dieu gaulois vénéré en Asie Mineure jusque dans le troisième siècle de notre ère, Zeus Boussourigios, inconnu par ailleurs, mais à rapprocher de Boussoumarus où *mārus* signifie « grand », tandis que *rigios* est l'équivalent celtique de *rex*.

Paul et Barnabé à Lystra (Lycaonie). — Le nom de Lystra évoque la curieuse scène rapportée dans *Actes*, XIV, où Paul et Barnabé sont pris pour des dieux après une guérison miraculeuse. Barnabé est qualifié de Zeus et Paul d'Hermès parce qu'il prenait la parole. Le prêtre de Zeus (τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως) voulut même leur sacrifier des taureaux. Or, M. W. M. Calder (*Expositor*, juillet 1910, p. 4-6) a découvert, à une journée au sud de Lystra, un texte grec qui associe les dieux Hermès et Zeus (Zeus Hélios d'après la restitution) et l'on conclut que ce texte éclaire l'épisode rapporté par les *Actes*. Toutefois, on ne manquera pas d'observer que l'inscription a été relevée trop loin de Lystra pour qu'on puisse admettre qu'elle vise le temple mentionné dans *Actes*, XIV, 13.

Ostiarius. — Ce titre vient d'apparaître dans une inscription découverte à Arles et que M. Cagnat a présentée à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1910, p. 106-107) : « Le personnage a exercé à Rome une série de charges militaires auprès du préfet du prétoire, celle de *primiscrinus* du camp prétorien et celle d'*ostiarius* : c'est la première mention qu'on ait rencontrée de ces deux charges, dont la nature est facile à déterminer ». Le texte est du début du troisième siècle de notre ère. M. Harnack (*Sitzungsber. d. k.*

pr. Akad. der Wissensch., 1910, p. 551-553) a repris la question du point de vue des charges ecclésiastiques. Il avait déjà montré dans ses *Texte und Untersuchungen* que, parmi les charges inférieures, celles de *Sequens* et d'*Ostiarius* ne devaient guère avoir été instituées avant le milieu du troisième siècle. Elles n'avaient pas de prototype dans l'ancienne organisation et répondaient à des besoins nouveaux, nés avec le développement de l'organisation de l'Église. Dans les temples païens, il y avait des *aeditui ministri* qui veillaient à ouvrir et à fermer le sanctuaire et à son entretien. C'est à ces *aeditui ministri* que doivent correspondre les *ostiarii* chrétiens, de même que les acolytes ou *sequentes* correspondent aux *calatores*. La nouvelle inscription d'Arles prouve que le terme d'*ostiarius* était un titre militaire, et non un vocable banal ni au plus bas de l'échelle, précisément peu de temps avant son adoption par l'Église. L'*Ostiarius* ne pouvait être un vulgaire portier, mais une sorte d'inspecteur de caserne, ce qu'on appellerait aujourd'hui un adjudant de semaine. Dans la hiérarchie ecclésiastique du troisième siècle le même vocable ne pouvait désigner non plus un emploi tout à fait vulgaire.

R. D.

Un psautier judéo-chrétien du premier siècle de notre ère. — Le Dr J. Rendel Harris publiait l'an dernier le texte d'un hymnaire chrétien du premier siècle sous le titre de « Odes et Psaumes de Salomon » (*The Odes and Psalms of Solomon now first published from the Syriac version*, Cambridge University Press, 1909. 2^e édition, très abrégée, à Londres, chez Nisbet, 1909). Cette publication a fait revivre un ouvrage dont on ne connaissait que des fragments. Par deux fois Lactance avait cité, sous le nom de Salomon, un témoignage ancien relatif à la maternité virginale de Marie. D'autre part, différents extraits (cinq des odes) du même recueil figuraient dans la *Pistis Sophia*, composition gnostique du III^e siècle. M. R. H. a eu la bonne fortune de retrouver l'ouvrage presque entier dans un manuscrit syriaque assez récent, mais très correct, semble-t-il. En le complétant à l'aide de Lactance et de la *Pistis Sophia*, il ne nous manque plus que le second des 42 chants de la collection. Selon M. R. H., ces chants appartiennent bien au christianisme, mais à un christianisme très primitif, de l'âge apostolique ou très peu postérieur, qui ne s'est encore qu'à moitié dégagé du judaïsme. On pourrait être tenté de croire que quelques odes sont pleinement juives : dans son ensemble, la collection apparaît pourtant bien à M. R. H. comme l'œuvre d'un seul auteur, un judéo-chrétien.

On ne peut dire avec certitude si ces hymnes ont jamais servi à l'usage liturgique dans quelque communauté chrétienne : il est au moins curieux de noter que les canonistes grecs ont cru que ces « Odes de Salomon » étaient du nombre des *ιδιωτικοὶ ψαλμοί* dont le concile de Laodicée, au IV^e siècle, prohiba l'emploi dans les fonctions publiques du culte. L'identification n'a rien d'invraisemblable, mais elle ne saurait être prouvée d'une façon péremptoire.

La publication de M. Rendel Harris a eu un profond retentissement dans le monde savant, un retentissement comparable seulement à celui que provoqua la découverte de la *Didaché*. M. Harnack en a fait part à l'Académie royale des sciences de Prusse, dans la séance plénière du 9 décembre, et a consacré peu après au psautier judéo-chrétien une importante étude dans le t. XXXV, fasc. 4 des *Texte und Untersuchungen* (*Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert ; aus dem Syrisch übersetzt von Johannes Fleming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack*, Leipzig, 1910). Dans l'étude de M. Harnack, les propositions de M. Rendel Harris sont exactement inversées : ces textes sont d'origine juive, mais chargés d'interpolations chrétiennes, au point que deux odes au moins (19 et 27) en paraissent purement chrétiennes. M. Harnack retrouve dans ces documents l'expression d'une religiosité juive qui, s'exerçant sur le thème « Dieu et l'âme », prépare singulièrement à la piété et à la théologie johanniques. Les « Odes de Salomon » seraient l'intermédiaire longtemps désiré et cherché entre la littérature mystique du judaïsme à son déclin et le IV^e Évangile.

La « Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain » (1910-3, pp. 612-13) qui rend compte de cette première controverse et à laquelle nous avons emprunté les éléments de cette note, signale un intéressant article de M. J. Haussleiter dans le *Theologisches Literaturblatt* (1910, t. XXXI, col. 265-276), où, sous le titre *Der judenchristliche Charakter der « Oden Salomos »*, est appliquée une critique très sûre aux fondements de l'opinion de M. Harnack. « Si un symbolisme de bon aloi permet d'entendre dans un sens chrétien les termes : *prêtre, victime, paradis*, pourquoi faudrait-il, avec M. Harnack, tenir si fortement à l'interprétation juive du « Temple » ou du « Sanctuaire » ? L'écrivain judéo-chrétien a très bien pu désigner sous ces noms la communauté chrétienne, les chrétiens en qui Dieu habite par son esprit. Au reste, la piété, dans les Odes, n'est pas si exclusivement individuelle qu'on l'a cru : l'idée de collectivité n'est nullement absente ; la vierge parfaite du 33^e chant est la communauté de Jésus, qui appelle les hommes à la pénitence. L'interprétation chrétienne se recommande pour la 4^e ode, dont elle éclaire vivement les débuts obscurs et dont elle maintient l'unité, sacrifiée par M. Harnack. Ainsi expliquée, cette ode fortifie beaucoup la conclusion de M. Haussleiter : l'activité de l'apôtre Paul et le témoignage de l'évangile johannique ont préparé le milieu duquel ont pu sortir les hymnes propres au chantre judéo-chrétien, sans que l'on veuille toutefois exclure le concours d'autres influences. L'auteur renonce à la critique minutieuse des éléments signalés par M. Harnack comme interpolations chrétiennes. A son avis même, le nom de « Odes de Salomon » qui fut donné à ces différentes pièces, en aurait fait éliminer plus d'un détail dont le caractère trop spécifiquement et trop clairement chrétien contredisait le titre pseudépigraphique : tel, peut-être, le nom même de Jésus » (R. H. E., *loc. cit.*).

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

L'Année Sociologique, que dirige avec autorité M. Émile Durkheim, inaugure dans le tome XI (1906-1909. Un vol. in-8 de III et 823 pages, Alcan, 1910) une nouvelle série dont la périodicité sera de trois en trois ans et qui ne comportera plus de mémoires originaux. Ceux-ci paraîtront séparément dans la collection des « Travaux de l'année sociologique ». Le terme d'« année » n'aurait dès lors plus de sens s'il ne s'agissait avant tout de spécifier à quelle sociologie on se réfère. Celle que pratiquent M. Durkheim et ses collaborateurs nous intéresse spécialement par la place considérable qu'elle réserve, à juste titre, aux phénomènes religieux dans l'évolution humaine, et ses travaux ont véritablement marqué dans nos études. A côté du directeur, il suffit de citer les noms de MM. H. Hubert et M. Mauss. On sait que les comptes-rendus de *L'Année Sociologique* ne sont pas à proprement parler analytiques ou critiques, mais surtout méthodologiques. Ils le sont avec une ampleur particulière dans le tome XI par suite d'un choix plus grand dans les publications et d'un plus grand nombre de faits à comparer. Il y a là un effort considérable — non sans quelque exagération systématique — pour arriver à définir les divers types de civilisation, et notamment les types rudimentaires. C'est ainsi que, dans la section de sociologie religieuse, la part faite aux sociétés inférieures est de beaucoup la plus considérable. La classification de cette section est intéressante : I. Traités généraux, Philosophie religieuse. — II. Systèmes religieux des sociétés inférieures : A. Le système totémique; B. Systèmes religieux à totémisme évolué; C. Systèmes religieux tribaux. — III. Systèmes religieux nationaux. — IV. Systèmes religieux universalistes. — V. Systèmes religieux des groupes secondaires, Sectes. — VI. Cultes spéciaux — VII. Croyances et pratiques dites populaires. — VIII. Croyances et rites concernant les morts. — IX. La Magie. — X. Rituel; A. Les calendriers religieux et les fêtes; B. Cérémonies complètes et rites manuels; C. Mécanismes rituels divers; D. Rituel oral. — XI. Objets et lieux de culte. — XII. Représentations religieuses : A. Représentations d'êtres et de phénomènes naturels; B. Représentations d'êtres spirituels; C. Les Mythes; D. Légendes, contes, épopées; E. Dogmes. — XIII. Les sociétés religieuses, leur droit et leur morale. — La section de sociologie religieuse occupe le quart du volume, mais dans les six autres sections bien des paragraphes traitent de la religion; tel est celui réservé à l'origine religieuse des idées morales et juridiques. On les lira également avec fruit.

— Dans *Archiv für Religionswissenschaft*, tome XIII, fasc. 2 et 3, Friedlaender étudie les rapports de la légende de Chadhir avec l'expédition, contée par le Pseudo-Callisthène, d'Alexandre vers la source de vie. Le récit dont Alexandre est le héros a mis en jeu des légendes diverses, en premier lieu le

mythe grec de Glaukos. Il emprunte aux parallèles babyloniens la légende du pays des Bienheureux dont le rôle est secondaire, mais non celle de la source de vie qui est essentielle. La légende d'Alexandre rapportée par le Talmud n'aurait pas été empruntée directement par les rabbins aux Grecs, car elle suppose un intermédiaire syrien. Quant au Coran, Noeldeke a montré que ses récits sur Dhou'l-Qarnain (Alexandre) sont tirés d'une source syrienne chrétienne. Celle-ci, d'après Friedlaender, est représentée par l'homélie syriaque de Jacob de Saroudj. Le savant sémitisant établit que Chadhir répond au cuisinier d'Alexandre dans Pseudo-Callisthène et l'homélie syriaque. Quant au nom lui-même qui signifie « le vert » c'est l'équivalent du Glaukos grec, comme l'a établi M. Clermont-Ganneau. — Konrat Ziegler, *Zur neuplatonischen Theologie*, explique un passage de Firmicus d'après lequel la parèdre de Mithra, Anahita, aurait été représentée à la façon d'Hécate. Aux mêmes conceptions théologiques répondrait le texte de Macrobe, *Sat.*, I, 17, 66. — Richard M. Meyer, *Mythologische Studien aus der neuesten Zeit*, nous rappelle que non seulement les enfants, mais encore les hommes qui appartiennent à certaines sectes religieuses ou à certains groupes politiques, élaborent de véritables mythes et il convie la psychologie à la tâche pressante — mais peut-être bien lourde — de mesurer l'étendue de la fantaisie humaine. — F. Skutsch, *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie*, avec rapprochements entre prières chrétiennes et païennes. — Otto Gilbert, *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie*. — E. A. Stückelberg, *San Lucio, hagiographisches und ikonographisches*, s'occupe du pèlerinage de saint Lucio, le 12 juillet, sur la frontière suisse entre le Val Colla (Tessin) et le Val Cavigna (Italie). L'attribut du saint est un fromage. — Rapports sur les religions égyptienne, japonaise, des non-civilisés. — Communications.

— La 62^e livraison du *Roscher's Lexikon* contient la fin de l'article *Satyros* (E. Kuhnert), *Schamasch*, le dieu solaire assyro-babylonien (Alfred Jeremias) — une note de la Rédaction déclare ne pas prendre la responsabilité des théories émises par A. Jeremias; mais de quelle utilité en est alors l'insertion dans le *Lexikon*? — *Scheria* (Jessen), *Schow* le dieu égyptien généralement appelé Schou (Roeder), *Sechmet* la déesse guerrière qu'on nommait jadis Sechet (Roeder), *Securitas* (J. Ilberg), la théa Leucothéa *Segeiron* et *Segesta* (Höfer), *Segomanna* et *Segomo* (M. Ihm), le dieu syrien *Seimios* (Höfer), *Seirenen* (Weicker).

— *La Religione primitiva in Sardegna*, est étudiée par M. Raffaele Pettazoni (extr. de *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei*, Sc. morali, XIX, 2). Des textes anciens qui rapportent que les Sardes avaient coutume de dormir auprès des héros, l'auteur déduit la pratique de l'incubation et il localise le rite autour des fameuses *Tombe dei giganti*. Celles-ci représenteraient la sépulture collective de la tribu qui demeurait dans les nuraghes voisins. Le même auteur

explique la tholos de S. Vittoria di Serri, découverte en 1909 par M. Taramelli, comme un temple. Ses déductions sont riches en aperçus par lesquels il cherche à suppléer à la pénurie des textes et au manque de découvertes caractéristiques. Dans les mémoires dédiés à Hilprecht, M. L. A. Milani a étudié les *Sardorum sacra et sacrorum signa*.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions le tome III du *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, M. Héron de Villefosse (*Comptes-rendus*, 1910, p. 220-222) a retracé l'importance religieuse des anciens sites d'Autun, de Chalon-sur-Saône et d'Alise. « Dans aucune région de la Gaule on n'a signalé en plus grand nombre les représentations de divinités locales : les sanctuaires y abondent. Sans parler du Mont-Auxois dont le caractère sacré a une importance particulière et, on peut le dire, nationale, les temples du Mont de Sène près de Santenay, du Montmartre près d'Avallon, d'Entrains, de Sainte-Sabine, de Massingy-les-Vitteaux et des sources de la Seine ont livré beaucoup d'ex-voto, le plus souvent d'un travail barbare et sommaire, consacrés par des humbles, mais dont la réunion et la comparaison offrent d'importants sujets d'étude. Les triades de déesses-mères, assises ou portant leurs attributs sur les genoux, se rencontrent dans cette région; la déesse Épona, protectrice des chevaux et des bêtes de somme, y avait de très nombreux dévots; Mercure y apparaît à chaque pas. Plusieurs de ces images divines restent encore anonymes, notamment les groupes d'une déesse et d'un dieu, debout ou assis, portant une corne d'abondance ou d'autres symboles. »

— *Hat Jesus gelebt?* est le titre d'une série de brochures qui paraissent coup sur coup en Allemagne depuis moins d'un an, sous le nom des professeurs H. von Soden, Ad. Jülicher, Karl Beth, du pasteur Curt Delbrück, etc. D'autres auteurs sont entrés en lice avec des titres similaires, la *Theologische Rundschau* a publié deux articles de Hans Windisch et il n'est pas jusqu'aux journaux quotidiens qui ne se soient posé la question. On se croirait revenu aux beaux temps de *Babel und Bibel*, et c'est également un professeur, même un professeur en théologie, M. Arthur Drews qui, las de parler à des élèves ou d'écrire pour ses confrères, avec plus de fougue que Delitzsch, s'en va de ville en ville tenir des conférences qui font pénétrer dans le grand public des idées depuis longtemps émises dans les milieux de spécialistes. Nos lecteurs connaissent l'argumentation de l'Américain W. B. Smith qui n'a pas été sans influencer l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach. La tentative de Smith s'efforçant de retrouver un Jésus préchrétien dans un secte ignorée de Palestine, n'était pas isolée : Jensen identifiait les actes du Christ avec ceux du héros babylonien Gilgamesch et Winckler rééditait l'hypothèse des mythes astraux; mais la discussion ne sortait pas d'un cercle assez étroit. M. A. Drews, s'adressant au grand public, a corsé le débat en le portant sur le terrain social. Notre collaborateur, M. F. Nicolardot, a nettement exposé le point de vue du

professeur de Carlsruhe (*RHR*, 1910, I. p. 377), d'après son ouvrage *Die Christusmythe* qui a déjà atteint la quatrième édition. Les brochures que nous signalons visent à réfuter les arguments de M. Drews. A dire vrai, ces discussions en public n'offrent guère de chance — comme le remarque H. J. Holtzmann dans deux articles de la *Deutsche Literaturzeitung* — de faire avancer la question; mais le mouvement qu'elles suscitent nous intéresse en ce qu'il prend son point de départ dans la critique historique.

— Il est reconnu que, dans l'adresse de l'épître aux Éphésiens, les termes ἐν Ἐφέσῳ ne sont pas primitifs. Dans une communication à l'Académie des sciences de Berlin (*Sitzungsberichte*, 1910, p. 696), M. Harnack précise que cette épître est en réalité celle aux Laodicéens mentionnée *Ep. aux Col.*, IV, 16. Marcion a encore lu l'adresse sous sa forme primitive. La modification qu'elle a subie dès le début du deuxième siècle, ne peut être le fait du hasard, mais très vraisemblablement une conséquence de la condamnation portée, vers 94, par l'Apocalypse de Jean (III, 14 et suiv.) contre la communauté de Laodicée. Cette condamnation, « je vous vomirai de ma bouche », a donc eu des effets réels. Malheureusement nous ignorons les événements qui l'ont amenée. Dès le milieu du deuxième siècle, Laodicée était remise en honneur, mais le fait accompli subsista.

R. D.

— Notre éminent collaborateur M. Goblet d'Alviella a fait en septembre 1909, à Oxford, dans la *Summer School of Theology* dont nous avons publié le programme en son temps, une conférence sur la « Méthode comparative dans l'Histoire des religions » que nos lecteurs seront heureux de retrouver dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (février 1910). Il est de notoriété courante que M. Goblet d'Alviella a été un des premiers et des plus chauds partisans de la méthode comparative appliquée à l'histoire des religions — disons avec lui l'hiérologie — et qu'il l'a brillamment prêchée d'exemple. M. G. d'A. nous a dit souvent ici sa confiance dans les résultats dès à présent acquis par cette méthode; il réclame hardiment pour elle la consécration de l'expérience ou plutôt, ce qui en tient lieu pour les sciences historiques « la découverte de faits nouveaux, laquelle a parfois le caractère d'une réelle vérification »; il fait en conséquence ressortir que « les progrès de l'archéologie et de l'ethnographie n'ont fait que donner plus d'autorité aux conclusions de la méthode comparative. M. G. d'A. souffre mal qu'on réduise les champs de comparaison : « L'assertion est encore assez fréquente que seules peuvent être comparées avec fruit les manifestations similaires des grandes régions historiques; or, une loi, c'est-à-dire une explication générale, doit rendre compte de tous les faits qui se rencontrent dans l'ordre de phénomènes auquel elle s'applique... J'estime que, pour faire bonne besogne, il faut accepter dans toutes ses conséquences le principe de la méthode compara-

tive ». Réserves faites, bien entendu, pour ce que des comparatistes imprudents y apportent de par trop subjectif et qui ne saurait en aucun cas vicier la méthode elle-même ; ainsi, prévient finement M. G. d'A. ; nous devons nous garder d'imiter les non-civilisés, dont le tort est précisément de prendre des analogies pour des identités, des rapports de succession pour des rapports de causalité — nous garder aussi de l'abus des explications par d'hypothétiques survivances, des explications aussi que notre mentalité de civilisés est portée à trop complaisamment fournir à des croyances de non-civilisés, surtout des généralisations hâtives ; et la « manie totémisante » en est une des formes heureusement déjà quelque peu périmées.

— M. Sabatier avait donné il y a quelques années au public sans cesse plus vaste qu'intéressent ses belles et fécondes études franciscaines, une très séduisante étude sur « l'évolution des légendes à propos de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François (*Bulletino critico di cose francescane*, t. I, 1905, p. 22-40. Cf. *Revue*, t. LII, n° 1, p. 162-169). Sollicité de faire réimprimer cette étude, M. S. l'a reprise complètement avant de nous la donner dans le fasc. XV (1^{er} mars 1910) des *Opuscules de critique historique*. Avant d'arriver à l'examen des textes qui relatent la visite de la noble dame romaine au Poverello près de mourir, M. S. indique les principaux travaux concernant Jacqueline et sa famille, les nobles romains Frangipani ; viennent ensuite des notes sur certaines reliques conservées à Cortone et Greccio et que l'on dit venir de Jacqueline. Pour le récit de la visite, les conclusions de M. Sabatier sont, dans le présent opuscule, à peu près identiques à celles qu'il avait données en 1905 ; quiconque connaît les conclusions essentielles de l'œuvre critique de M. Sabatier devinera aisément qu'entre le texte du *Speculum Perfectionis* et le texte de Celano (*Tract. de Miraculis*) — les textes de Bernard de Besse, des *Tres Socii* et des *Actus* ne sont cités que pour mémoire — c'est au texte du *Speculum* que va toute sa confiance. Une fois de plus l'autorité du *Speculum* est mise hors de conteste à l'aide des « lois de l'évolution des légendes » qu'a posées maintes fois M. Sabatier, de ce criterium quelque peu spécieux, quelque peu subjectif, mais que l'auteur de la Vie de S. François défend avec une verve si éloquente et le prestige de résultats positifs déjà si nombreux.

— Le *Cænobium* de Lugano a publié dans son numéro d'octobre 1909 des *Prolegomeni della storia comparativa delle religioni* dus à la plume éloquente de M. B. Labanca, le professeur d'histoire du christianisme à l'Université de Rome (Lugano, Casa editrice del Cænobium, 8° de 54 pages). Ces prolégomènes sont, réunis par un lien assez ténu, une série d'essais du type le plus discursif et où les allusions sont notablement plus nombreuses que les faits. M. Labanca, dans ces pages d'ailleurs brillantes et ingénieuses, traite rapidement des principes de la méthode comparative, un peu plus longuement des origines de la religion, des différentes solutions proposées à ce problème par

l'empirisme philosophique, la philologie, l'histoire, des essais de classification des religions etc. A noter ses intéressantes remarques sur la classification de Vico, trop ignorée. Chemin faisant il propose de la religion une définition de plus : La religion, selon M. L., consiste, si l'on passe du *divers* à l'*identique*, en un sentiment intérieur *vers* une puissance mystérieuse en laquelle on croit et que l'on adore. — Après deux chapitres sur Dieu et le problème éthique dans les diverses religions, les « Prolegomènes » se ferment sur un parallèle quelque peu prévu entre le Christianisme et le Bouddhisme, du point de vue de leur valeur individuelle et sociale.

— A l'occasion de son 25^e anniversaire d'enseignement à l'Université de Liège, deux copieux volumes de mélanges viennent d'être offerts à M. Maurice Wilmotte (Paris, Champion, 1910, 2 vol. de xvii-969 p.). Bien que se composant par essence d'articles consacrés à la philologie romane et à l'histoire littéraire, ces deux volumes renferment un certain nombre de travaux utiles à l'histoire de la littérature et des idées religieuses au moyen âge. Voici les plus importants : p. 105-129 : G. Cohen, *La Scène des Pèlerins d'Emmaüs*. L'épisode des pèlerins d'Emmaüs, introduit dans le théâtre religieux du moyen âge, a donné naissance à une scène comique, scène de taverne. — P. 245-266. A. Jeanroy : *Les chansons pieuses du ms. fr. 12483 de la Bibliothèque nationale*. — P. 329-370, A. Marignan, *Quelques ivoires représentant la crucifixion et les miniatures du Sacramentaire de Metz*. — P. 541-567, R. Rajna, *S. Mommoles e il linguaggio romanzo*. — P. 569-580, G. Raynaud, *Deux nouvelles rédactions françaises de la légende des Danseurs maudits*. — P. 595-618, J.-J. Salverda de Grave, *Recherches sur les sources du Roman de Thèbes*. Chansons de gestes, bestiaires, poètes lyriques, Roman d'Alexandre, récits de croisade. — P. 619-652, F. Ed. Schneegans, *Notice sur un calendrier français du xiii^e siècle*, renferme un fragment latin de l'évangile de saint Luc, une théorie des « jors perilleus », la « prophétie d'Ezéchiel », une histoire résumée de la création d'Adam, etc. — P. 883-894, J. L. Weston, *A hitherto unconsidered aspect of the Round Table*. L'auteur considère que la « Table ronde » dont il est question dans le roman de Layamon est en réalité une « table tournante », et fait remarquer que, selon Bérout, cette « table tornoie come le monde ». Il en tire argument pour assigner à une donnée essentielle des poèmes arthuriens une origine folklorique et magique, pour affirmer l'indépendance de la version de Layamon par rapport à celle de Wace, pour soutenir que Layamon et Bérout nous donnent accès à une tradition commune (v. *Rev. Crit.*, 11 août, p. 90). — P. 895-922, J. Bédier, *Un feuillet récemment retrouvé d'un chansonnier français du xiii^e siècle*. 9 chansons ou fragments de chansons, adaptations religieuses de chansons profanes.

— Nous avons reçu récemment le premier numéro d'une luxueuse revue qui porte le titre de *Logos* et le sous-titre, plus significatif, de *Internationale*

Zeitschrift für Philosophie der Kultur (J.-C.-B. Mohr, Tübingen). Internationale, cette nouvelle revue philosophique entend l'être résolument et s'organiser en conséquence. Ce fascicule inaugural renferme des contributions de MM. Heinrich Rickert (Fribourg en Brisgau), E. Boutroux (Paris), Benedetto Croce (Naples), etc. La rédaction allemande comprend les noms de MM. Richard Kroner, G. Mehlis, A. Ruge, R. Eucken, Gierke, Simmel, Troeltsch, etc.; mais déjà s'est institué un groupe de rédacteurs appartenant aux universités russes, MM. Frank. Grews, Kistiakowsky, Lappo-Danilewsky, Lapschin, etc. Des groupes analogues pourront aisément se constituer dans les autres pays d'Europe et d'Amérique comme permettent de l'espérer les adhésions dès à présent recueillies de MM. H. Bergson, E. Boutroux, Benedetto Croce, H. Münsterberg.

P. A.

MUSÉE GUIMET

Au moment où s'achève l'exercice 1909-1910, nos lecteurs auront profité à être renseignés sur l'activité du Musée Guimet pendant cette période. Cet activité fut, comme chaque année, fort variée et fort utile à la science des religions. Ces derniers mois laisseront pourtant dans la vie du Musée une trace particulièrement durable. Une fort remarquable exposition de peinture chinoise a été organisée dans les galeries du Musée. M. Guimet a groupé autour de quatre peintures qui lui furent offertes par S. M. l'Impératrice Tseu-Hi, une centaine d'œuvres qui peuvent donner par leur variété et le soin avec lequel elles ont été choisies, une idée d'ensemble sur la peinture chinoise qui ne nous était connue que par des travaux purement académiques, mais dont la compréhension nécessitait de nombreuses illustrations. Cette exposition les fournit en abondance.

D'autre part, M. Paul Pelliot a bien voulu réserver au Musée Guimet une importante série d'objets provenant de sa mission archéologique en Asie centrale. Les uns viennent très heureusement compléter les collections du Musée, les autres permettront de consacrer à l'Asie centrale plusieurs vitrines.

Citons parmi les objets purement chinois :

Une importante collection de poteries et de bronzes de l'époque des Han, comprenant : 3 vases à vin (poterie décorée), un vase à eau, une urne à grains, un grand vase en bronze, un ustensile de cuisine dit « tiao t'eou », un brasier portatif (t'ai t' kouan).

(Tous ces objets sont décrits et analysés dans l'excellent ouvrage du professeur B. Laufer, *Chinese Potry of the Han dynasty*, pl. IX, XXI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL.)

54 miroirs métalliques dont six portent des ornements : grappes et animaux où l'on retrouve l'influence de l'art gréco-bactrien, les autres sont des miroirs

magiques parfaitement conservés (voir la brochure de M. Hirth, *Chinese Metallic Mirrors*, reprinted from the Boas Memorial, volume K, New-York 1906).

Une série de dix peintures chinoises, parmi lesquelles on peut citer une œuvre de Tsiang T'ing-si (1669-1732).

30 agrafes en bronze niellé.

Parmi les objets provenant des découvertes de M. Pelliot en Asie centrale :

25 petites statuettes en cuivre trouvées à Ts T'ien-fo-tong antérieures au *x^e* siècle ; d'un style très étrange, elles laissent percevoir à travers leur extrême primitivité l'esthétique de leurs prototypes du Gandhâra.

Deux statues (dim. 1 m. 10) en bois peint sont remarquables par leur ressemblance avec les sculptures bouddhiques japonaises (le panthéon reproduit dans le *Nippon* de von Siebold donne à la planche XXXV du volume V des exemples indéniables de cette quasi-identité). Ces deux objets solliciteront sans aucun doute l'attention des archéologues.

Citons encore deux statues de plus petites dimensions, une boîte à reliques et six tablettes en argile séchée représentant des Lo-hans.

Cela sans préjudice des nombreuses acquisitions récemment faites par M. Guimet, d'objets d'art et de culte provenant de Chine, du Tibet, d'Égypte, etc.

Enfin, les différentes séries de publications du Musée se sont enrichies durant cette dernière année des volumes suivants dont tous ont été ou seront l'objet de comptes rendus dans la *Revue* :

I. — Annales du Musée Guimet, Grande bibliothèque :

Tome XXXII, *Catalogue de la galerie égyptienne du Musée Guimet, Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers*, par A. Moret.

Tome XXXIII, *Catalogue des cylindres orientaux*, par L. Delaporte.

II. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études :

Tome XXI, *Le T'ai Chan*, essai de monographie d'un culte chinois avec un appendice : *Le Dieu du sol dans la Chine antique*, par E. Chavannes.

III. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation :

Tome XXXIII, *Les phases successives de l'Histoire des Religions*. Conférences faites au Collège de France par Jean Réville.

Tomes XXXIV-XXXV, *Conférences au Musée Guimet en 1910*, par MM. de Milloué, Moret, Dussaud, Foucher, Cagnat, Cumont, Delaporte, Guimet, G. Bénédict, Cordier, Reinach, Pichon, Von Lecoq et M^{lle} Menant.

IV. — Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Art :

Tome IV. *La peinture chinoise au Musée Guimet*, par Tchang Yi-tchou et J. Hackin.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

L'AIGLE FUNÉRAIRE DES SYRIENS ET L'APOTHÉOSE DES EMPEREURS

Pl. I.

Hiérapolis, la ville sainte de la grande « déesse Syrienne » mériterait entre toutes d'être fouillée par les archéologues du xx^e siècle. La vaste enceinte de ses murs entoure un immense champ de ruines où gisent de toutes parts des chapiteaux et des tambours de colonnes, des restes de frises et d'entablements sculptés dans le marbre ou dans le calcaire tendre du pays. Des splendeurs du temple d'Atargatis, complaisamment décrites par Lucien, rien n'est resté visible, mais l'étang où nageaient les poissons divins, que nul ne pouvait pêcher, subsiste, large et profond, alimenté par des sources vives. Cette eau claire, qui sourd et s'épand comme par miracle, dans la plaine désolée de la Cyrrestique, dut sans doute dès les temps les plus lointains donner à ce lieu un caractère sacré aux yeux des populations primitives¹.

Abdul-Hamid a établi à Membidj — sous cette forme survit le vieux nom sémitique de Mabbôg — une colonie de Tcherkesses, qui se sont mis à en exploiter industriellement les décombres. Parmi les « pierres écrites » qu'ils avaient mises au jour en remuant le sol, on nous montra en 1907 trois stèles funéraires dont voici la description. Nous y joignons le croquis que nous avons pris des deux premières.

1. Dans la cour d'une maison, stèle de marbre (fig. 1) [H. 1^m,27; L. 0^m,64]. La partie supérieure de la stèle est occupée par un bas-relief mutilé : aigle tenant

1) Une description des ruines de la cité sainte a été publiée récemment par Hogarth, *Annual of the British School at Athens*, XIV (1907/8), p. 186 ss.

dans ses serres une couronne, la partie inférieure, par un aigle éployé. Entre les deux, sur une moulure plate, l'inscription :

Μαρία χρ[ηστὴ καὶ] ἄωρε χα[αῖρε].

Une seconde épitaphe doit avoir été gravée sur la moulure inférieure. — Je ne crois pas qu'on puisse en Syrie tirer du nom de Μαρία la conclusion que la défunte était chrétienne. Il serait alors bien étonnant que la décoration d'un tombeau chrétien fût purement païenne.



Fig. 1.



Fig. 2.

2. Plaque de basalte ou de lave [H. 1^m,50 ; L. 0^m,54] servant de seuil à la porte d'un habitant. Inscription en lettres grossières, à demi effacées [H. 0^m,05], gravées sous un bas-relief : aigle tenant dans ses serres une couronne (fig. 2).

Βάκχιε χρ[ηστὴ] | ἄλυπε χα[αῖρε] | βκ' Γορπιαίου. β.

L'inscription a déjà été publiée par Chabot (*Journal Asiat.*, XVI, 1900, p. 284, H c). — Le chiffre K est séparé par une croix, servant de ponctuation, du nom du mois Gorpaios (septembre). Le B placé sous l'épitaphe est un reste du chiffre de l'année ; Hogarth donne B//P.

3. Stèle analogue, servant de marche devant une porte dans une cour : aigle

éployé tenant dans ses serres une couronne. Au-dessous une inscription très ruste, publiée aussi par Chabot (*ibid.* H a).

KAI.... | NAKIAIA|LVOY χρη|στὲ ἄλυπε | χαῖρε ΙΑ | ...

La lecture de Hogarth (p. 191, n° 4) est assez différente.

Déjà le voyageur anglais Maundrell, qui visita Membidj en 1644, remarqua dans le rempart de la ville, vers le nord, une pierre avec les bustes d'un homme et d'une femme, grandeur nature, et au-dessous deux aigles¹.

En 1908, l'année qui suivit mon passage, M. Hogarth visita à deux reprises les ruines d'Hiérapolis, et outre les trois stèles que nous avons décrites, il en trouva cinq autres d'un type analogue. Nous reproduisons la brève description qu'il consacre à ces sculptures :

5. *Eagle to right on wreath, inscription below. Worn on right* : Γαμα..... | ἄω[ρε] χρη|στὲ χαῖρε].

7. *Eagle to right on wreath. Inscription above* : Λ. Ἀππιε χρηστὲ | ἄλυπε χαῖρε.

8. *Spread eagle without wreath. Inscription below* : Ἀπολλώνιε χρη|στὲ ἄλυπε χαῖρε.

9. *Two small eagles opposed above : basket and wreath below. Below again two larger opposed eagles. The inscription is disposed irregularly in the vacant spaces between the reliefs, lightly scratched, much rubbed, and very illegible... It is useless to try to restore this graffiti.*

La copie suffit à prouver que l'inscription énumérait les noms de plusieurs défunts, inscrits comme à Balkis (cf. *infra*) à côté de chacun des aigles et de la corbeille. Parmi eux, était une femme; la dernière ligne est... χρηστὴ χαῖρε.

1) H. Maundrell, *Journey from Aleppo to Jerusalem*, Oxford, 1740, p. 153 (dans l'appendice : *Account of a journey from Aleppo to the river Euphrates*). Le vieil explorateur décrit en outre un autre bas-relief curieux, qui, comme le remarque Ritter (*Erkunde*, X Teil, 3 Buch [Asien, VII], 1843, p. 1043) paraît se rapporter au culte de Derceto, la déesse à queue de poisson, à moins que ce ne soit simplement une Amphitrite grecque avec des Tritons. Je reproduis tout le passage de Maundrell : « On the north side [des remparts] I found a stone with the busts of a man and woman, large as the life ; and, under, two eagles carved on it. Not far from it, on the side of a large well, was fixed a stone with three figures carved on it in basso-relievo. They were two syrens, which, twining their fishy tails together, made a seat, on which was placed, sitting, a naked woman, her arms and the syrens' on each side mutually entwined. »

2) Hogarth, *l. c.*, p. 192 ss., n° 5 et 7-10.

10. *Two opposed eagles, broken above. Inscription below* Μανν[αίε ? καί] Ἀπολλώ[νιε.. χρηστ[οί].

Enfin une pierre tombale qui provient de Membidj ou des environs, a été trouvée par M. Sachau entre cette ville et Aïntab, dans les ruines d'un château des Croisés à Tell Báshar sur le Sadjour¹ : elle porte « l'image d'un oiseau (lisez « d'un aigle ») qui tient une couronne dans les serres et une autre dans le bec ; au dessous était gravée primitivement une inscription dont on ne pouvait plus reconnaître avec certitude aucune lettre ».

Les pierres tumulaires que nous avons énumérées sont, à notre connaissance, les seules qu'on ait découvertes à Hiéropolis. L'aigle tenant un couronne — deux aigles lorsqu'il y a deux morts — est donc un motif de décoration des tombes qui paraît constant dans la grande ville sacerdotale. Quelle idée les fidèles de la *dea Syra* attachaient-ils à ces représentations funéraires ? La question vaut d'être examinée de près, car sa réponse nous apprendra quelles croyances eschatologiques avaient cours sous l'empire romain dans un des centres principaux du paganisme sémitique².

*
* *

La ville sainte d'Atargatis n'était pas la seule dont les tombeaux portassent la figure emblématique de l'aigle. Celui-ci se trouve fréquemment reproduit sur les sépultures dans toute la Syrie du Nord. Des monuments où il apparaît, beaucoup sont inédits ou mal publiés. Nous les réunirons d'abord ici : leur nombre nous montrera combien était répandu le

1) Sachau, *Reise in Nord-Syrien und Mesopotamien*, 1883, p. 164, avec un croquis. — Notre attention a été attirée sur ce monument et sur d'autres, dont il sera question plus bas, par le Père Jalabert, qui a bien voulu compléter notre documentation sur l'aigle syrien en consultant les fiches du *Corpus inscriptionum* qu'il prépare. Qu'il nous permette de le remercier vivement de nous avoir ouvert les trésors de son érudition.

2) Sur les monnaies d'Hiéropolis au type de l'aigle, cf. *infra* p. 148, n. 3.

symbolisme que nous cherchons à comprendre, et leur comparaison nous aidera à l'interpréter.

ZEUGMA. — Sur les bords de l'Euphrate, à Balkis, qui occupe l'emplacement de Zeugma¹, au nord-ouest de la montagne conique où s'élevait l'acropole de la ville antique, se creuse une étroite vallée d'érosion dont les parois, presque



Fig. 3.

verticales par endroits, sont formées d'un calcaire tendre d'une blancheur éclatante. Dans cette pierre, qui se travaillerait au couteau, les habitants de la cité romaine ont taillé de nombreux tombeaux. Le plus important de ceux-ci a été découvert il y peu d'années². Le caveau funéraire, — salle cintrée, dont les côtés sont garnis de niches profondes où plusieurs corps étaient étendus côte à côte — n'offre

1) On place généralement Zeugma en face de Biredjik, où s'opère le plus souvent aujourd'hui le passage du fleuve, mais c'est une erreur. Zeugma était situé à Balkis, comme j'espère pouvoir bientôt le démontrer.

2) Il a été sommairement décrit par Chabot, *Journ. Asiat.*, XVI (1900), p. 279 s., qui en a transcrit les inscriptions.

rien de remarquable, mais ce caveau est précédé d'une courte galerie, voûtée de larges briques, qui lui servait d'entrée. Toutes les parois en sont couvertes de sculptures et d'inscriptions. Ces sculptures au moment de la découverte devaient être étonnamment bien conservées : on distingue encore sur la surface les traces des coups de râpe qui l'ont aplanie. Mais les musulmans de Balkis se sont em-



Fig. 4.

pressés de mutiler tous les visages, qui blessaient leur orthodoxie. Je reproduis ce qui subsistait encore en 1907, d'après une photographie et des croquis que j'en ai pris (fig. 3-5).

a) Côté droit. Divisé en deux registres superposés [Long. 0^m,99]. Au-dessus : quatre bustes alignés [H. 0^m,44]; une inscription sous chacun d'eux sur la moulure. 1. Au fond, dans le coin de la galerie : Personnage masculin, très mutilé. Inscr. (traces de couleur rouge) : Δᾶμι χαῖρε. 2. A droite : Homme tenant de la main gauche une fleur (?), la droite sort du vêtement et s'appuie sur la poitrine. Inscr. : Ζήνων χαῖρε. 3. Femme, un voile sur la tête, retombant

sur les épaules. Inscr. : Φαλαδωνία | ἄλυπε χαῖρε. 4. Extrémité de droite vers l'entrée : Femme semblable à la précédente. Inscr. : Αθθαῖα μη|τὴρ Δάμ(ος).

Registre inférieur. 1. A gauche, vers le fond : deux aigles éployés dont les têtes se regardent. Au-dessous, sur la plinthe : Φάλαδος, Ζωώρας | ἀδελφοί. 2. Au milieu : Buste de femme voilée. Inscr. : Σουαλαῖα ἀμμή|αὐτῶν. 3. Corbeille de jonc tressé en losanges. Inscr. : Ζεβίννου ἀδελ|φὴ αὐτῶν.

Paroi du fond. A droite de l'entrée : 1. Aigle éployé, au-dessus une guirlande ou couronne dont les rubans pendent [cf. *infra*, p. 127 n. 1]. Au-dessous l'inscr. : Αὐγ[...] ἄλ[υπε χαῖρε]. 2. Corbeille surmontée d'une couronne semblable.



Fig. 5.

Inscr. : [Ἄ]ζυρία | [ἄλ]υπαι χεῖρε (sic). 3. Aigle éployé, la tête tournée à droite.

Inscr. : Βάσσει | ἄλυπαι χεῖρε.

Au-dessus sur la voûte en petits caractères, l'indication générale : Τὸ μνημα | Ζήνωνος | χωρὶς τοῦ | ἀριστεροῦ | μέρ[ο]υ[ς]. Tout le sépulcre, sauf le côté gauche, appartenait donc à Zénon (nommé α 2) et à sa famille.

c) Côté gauche ; très dégradé. On ne voit plus qu'une niche carrée [H. 0^m,48, L. 0^m,44] dont la sculpture a disparu, et, à sa droite, un aigle entouré de l'inscr. : Λιριποζλία (?) ἄλυπε χεῖρε.

Ce tombeau est celui dont la décoration est le mieux conservée ; ceux que je vais avoir à citer sont beaucoup plus défigurés, mais les restes des bas-reliefs qui les ornaient nous prouvent que les motifs qui y étaient reproduits, ne différaient pas des précédents. Ainsi, à droite du caveau que nous venons de décrire, s'en trouvait un deuxième dont l'extérieur est très endommagé, un large éclat de la roche friable s'étant détaché, mais il subsiste ce qui suit (fig. 6) :

A droite, buste mutilé ; au dessous l'inscr. : Μαρχία|νὴ ἄω|ρε χαῖρε. | Φι...ου. A gauche, aile d'un aigle détruit [H. totale : 0^m,59].

A quelques pas en aval, s'ouvre un troisième tombeau où l'on voit (fig. 7) :

Dans une niche cintrée, buste de femme, dont la tête est mutilée. Au-dessous : Ἀρτεμιδώρα | χαιρε.



Fig. 6.



Fig. 7.

Ce n'était pas seulement sur les tombeaux rupestres de Zeugma que l'aigle et la corbeille étaient constamment répétés; une série de stèles de pierre offraient la même décoration. Je découvris d'abord les fragments de deux d'entre elles, encastrés à côté d'une large fenêtre dans une maison



Fig. 8.



Fig. 9.

du village (fig. 8-9). Sur l'un [H. 0^m,49; L. 0^m,29] était reproduit un aigle prenant son vol en élevant la tête, sur l'autre, [H. 0^m,46; L. 0^m,26] une corbeille avec, au-dessous, quelques lettres de l'épithaphe ΑΜΙΛ.

Plus tard, j'eus la bonne fortune de trouver au Collège Américain d'Aïntab trois stèles complètes, provenant de

Balkis¹, que je fus autorisé à photographier grâce à l'obligeance du prof. Merrill (fig. 10-13).

a) Plaque de calcaire blanc [H. 0^m,65 ; L. 0^m,55]. Dans un encadrement carré, surmonté d'un fronton contenant une rosace : Aigle éployé ; au-dessus, une couronne dont les rubans pendent des deux côtés². Sur la plinthe l'inscription :

Ἀθηνόδωρος Γερμανοῦ.



Fig. 10.



Fig. 11.

b) Plaque semblable [H. 0^m,64 ; L. 0^m,34]. Dans le même encadrement, une corbeille posée sur un support ; au-dessus, une couronne, dont les rubans retombent des deux côtés. Au-dessous, sur la plinthe, l'inscription :

Μάρθας ἄλυ|πε χαῖρε.

c) Plaque semblable. Dans un encadrement carré, sous un fronton contenant une rouelle où est inscrite une croix [symbole solaire ?] : à droite, un aigle éployé ; à gauche, une corbeille fermée, sur un socle. Au-dessus, une grande couronne (un éclat a sauté au milieu) dont les rubans pendent à droite et à gauche. Au-dessous, l'inscription :

Ζεδιγδόη ἄ[λυ]|πε χεῖρε καὶ Μά|..πιας ἄλυπε χαῖρε.

1) M. Cousin, *Kyros le Jeune*, 1904, p. 347, n. 1, signale à Aïntab d'autres inscriptions provenant de Balkis.

2) L'objet légèrement incurvé, formé de feuillage, et auquel sont attachés des rubans qui retombent à droite et à gauche, est une couronne, posée à plat, et dont on ne voit que la moitié en perspective. La comparaison avec les stèles d'Hiérapolis, où la couronne est tenue dans les serres de l'aigle, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

d) De Balkis provenait aussi une plaque de calcaire blanc [H. 0^m,56; L. 0^m,31] qu'on a sciée pour la détacher de quelque sépulcre analogue à ceux que nous avons décrits plus haut : buste de femme de face, sur la tête une haute coiffure; pendants d'oreille; collier au cou. Au-dessous, l'inscription :

Μάμμη ἀλ[υ]πε χαῖρε.



Fig. 12.



Fig. 13.

Toute une série de monuments figurés prouvent donc qu'à Zeugma, comme à Hiérapolis, l'aigle jouait un rôle important, que nous aurons à définir, dans les croyances sur la vie d'outre-tombe. On notera qu'à Balkis cet aigle est substitué parfois aux bustes des défunts — ceci est sensible surtout dans le grand tombeau — et semble donc prendre la place des morts ou de certains morts. De plus ce symbole paraît appartenir exclusivement aux hommes; pour les femmes il est remplacé par une corbeille que nous avons signalée une fois aussi à Membidj [p. 121, n° 9]. Il ne faut pas voir dans celle-ci la corbeille à laine qu'on rencontre fréquemment sur les stèles funéraires avec la quenouille, le peigne, le miroir¹ etc. Si ce panier était un objet domestique, que signifierait la couronne qui le surmonte? Voudra-t-on

1) Nous nous bornons à renvoyer ici à notre *Recueil des inscriptions du Pont*, note au n° 30.

aussi considérer l'aigle, qui l'accompagne, comme un oiseau apprivoisé avec lequel le défunt se distraitait durant sa vie? La corbeille doit avoir ici une autre signification. Nous serions plutôt tentés d'y reconnaître la ciste mystique si souvent reproduite par l'art antique, et qui était un élément essentiel des cérémonies secrètes dans plusieurs cultes orientaux¹. Mais nous n'entreprendrons pas d'élucider cette question accessoire. Poursuivons



Fig. 14.



Fig. 15.

l'examen des bas-reliefs funéraires où apparaît l'aigle symbolique.

II. NORD DE LA SYRIE. — Dans la Syrie du nord on a découvert des stèles funéraires où l'aigle occupe une place moins prédominante que dans les précédents, mais néanmoins très caractéristique : il est placé dans le fronton de la stèle parfois au-dessus des bustes des défunts. Nous en reproduirons une que nous avons dessinée près du village de Smâlik, à une heure environ à l'ouest des ruines de Cyrhus (fig. 14).

Plaque de calcaire [H. 0^m,94 ; L. 0^m,62 ; Ép. 0^m,27] brisée à la partie inférieure. Au centre, buste d'une femme et d'un homme. Au-dessus, aigle dans un fronton. Plus bas, sur la moulure, l'inscription : Τ. Αἰ[λι(ος)] Μαρν[ᾶς ?] | Μάρτ μνήμ|ης χάριν. Plus bas partie supérieure de deux bustes mutilés.

1) Cf. Lenormant dans Saglio, *Dictionn. antiqu.*, s. v. « Cista mystica », t. I, p. 1205, ss.

Des monuments funéraires semblables ont été signalés à Aïntab et ailleurs¹.

Plus intéressante est une pierre tumulaire que M. Victor Chapot a trouvée à Alep² et qu'il décrit comme suit (fig. 15) :

Pierre grossière [0^m,35 sur 0^m,46] décorée d'un bas-relief : Aigle accosté de deux bras humains, les bras sont levés, les mains ouvertes, les doigts écartés, la paume en avant. Au-dessous l'inscription : Εὐθύμι, Μάρρι³, οὐδὲς ἀ[θ]άνατος.

Les mains élevées qui figurent sur cette stèle font le geste de la prière ; ce sont celles du fidèle qui invoque la protection divine. Ce symbole est assez fréquemment figuré sur les tombeaux⁴, et la supplication, notons-le, s'adresse particulièrement au Soleil⁵.

A Kâtûrâ, dans le Djebel Halakâh, à l'ouest d'Alep, M. Prentice a décrit en 1899 un tombeau rupestre d'un vétéran de la *legio VIII Augusta*, qui paraît avoir vécu au commencement du III^e siècle. *Above the vestibule*, dit l'auteur⁶, *carved in relief on the living rock, there is a figure reclining on a couch and above the figure an eagle with wings outspread : these sculptures are executed in a sort of niche hewn in the rock.*

Je serais tenté de rapprocher de ce monument un autre tombeau rupestre, découvert par M. Pognon à Kara Keu-

1) Puchstein, *Reise in Nord Syrien*, p. 399 (Aïntab) : Aigle éployé dans un fronton au-dessous : Ζέα ἀγαθὴ ἄλυπε χεῖρε καὶ Ὀλυ[μ]πιάς ἄλυπε χεῖρε. — M. Clermont-Ganneau (*Archaeological Researches in Palestine*, 1896, I, p. 355) a publié un dessin d'un tombeau monumental trouvé près de Lydda et dont le fronton est occupé par un aigle éployé. Ce type se rapproche de celui usité en Arabie chez les Nabatéens, cf. *infra*, p. 131.

2) *Bull. corr. hell.*, t. XXXVI, 1902, p. 175, n° 18.

3) Μάρρι paraît être le syriaque *Māri*, « mon seigneur », cf. *supra* à Balkis (p. 125) le mot sémitique *āmī* employé pour *μητήρ*.

4) Cf. Wilhelm, *Jahresh. Inst. Wien*, IV (1901), Beibl., p. 16, n. 12 ; Deissman, *Licht von Osten*, p. 308. — On trouve un autre exemple à Antioche : Förster, *Jahrb. Arch. Inst.*, XIII (1898), p. 190, n. 12. Cf. aussi *CIL*, III, 6592 ; *Rev. Instr. publ. en Belgique*, XLI (1898), p. 11 ; Hicks, *Journ. of Hell. stud.*, XII, p. 229 ; Kalinka, *Jahresh. Inst. Wien*, I (1898), Beibl., p. 107.

5) Cf. *Bull. corr. hell.*, 1882, p. 500 [Délos] : Θεογένης... αἶρει τὰς χεῖρας τῷ Ἡλίῳ. Cf. Wilhelm, *l. c.* et notre *Recueil des inscr. du Pont*, n° 9 et 257.

6) Prentice, *American Expedition to Syria*, III, *Greek Inscriptions*, 1908, p. 127, n. 111. Nous devons aussi l'indication de ce monument au Père Jalabert.

pru dans la région d'Édesse¹. Les inscriptions syriaques donnent les noms des personnages qui y étaient inhumés : Addaï fils d'Azlazou et son épouse. On voit au-dessus des images de ces défunts, à demi couchés sur un lit, « la figure d'une divinité ailée » selon M. Pognon. Mais en consultant l'excellente phototypie de son ouvrage, je crois plutôt reconnaître dans cette figure mutilée un aigle, qui peut-être portait quelque attribut.

Les tessères funéraires, trouvées en grand nombre à Palmyre, paraissent avoir été distribuées le jour de l'inhumation aux parents et amis du mort. Sur l'une d'elles, qui date du II^e siècle, le défunt, en grand costume, est étendu, accoudé sur sa couche, et au dessus de lui un aigle tient une palme dans ses serres². C'est le même motif que dans la tombe de Kâtûrâ.

Nous ne signalerons ici que pour mémoire l'aigle éployé qui occupe souvent le sommet de la porte des sépultures rupestres de Medaïn Saleh en Arabie³ et qui se retrouve au moins une fois à Pétra⁴, car il est douteux qu'il eût chez les Sémites du sud la même signification que chez leurs congénères septentrionaux⁵. L'Arabie avait une religion assez différente de celle de la Syrie, et de plus, ici les monuments funéraires

1) Pognon, *Inscriptions sémitiques*, 1907, p. 182 et pl. IX.

2) Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, p. 78, n° 127; Dussaud (*Notes* p. 65) a bien expliqué la signification de l'oiseau. — Sur une autre tessère (Vogüé, p. 82, n. 135) on lit l'inscription « Soleil, notre seigneur suprême », sous un aigle, de face, les ailes éployées.

3) Cf. Jaussen et Savignac, *Mission en Arabie*, I, Paris, 1909, p. 325 ss., 345 ss., 369 ss.

4) Brünnow et von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, Strasbourg, 1904, p. 170. Comparer le tombeau de Lydda cité plus haut, p. 130 n. 1. — L'aigle éployé apparaît aussi exceptionnellement sur les tombeaux de la période romaine en Asie-Mineure; cf. par exemple Keil et von Premerstein, *Reise in Lydien*, 1908, p. 87, n° 188.

5) Les Pères Jaussen et Savignac, qui ont dit (pp. 400 ss.) du symbole de l'aigle chez les Arabes à peu près tout ce qu'on en peut savoir, font remarquer avec raison qu'il est beaucoup plus fréquent dans le sud de la Nabatène qu'à Pétra, ce qui rend difficile de croire qu'il ait été importé de Syrie. Voyez cependant sur ce point Dussaud, *Journal des Savants*, 1910, p. 472.

au type de l'aigle que nous avons recueillis se concentrent presque tous, fait remarquable, dans la région du Nord,¹ c'est-à-dire fort loin de la Nabatène.

Mais pour être complets nous devrions rechercher si les Syriens n'ont pas transporté leur aigle funéraire en Occident. On sait quelle action profonde les marchands, les soldats, les esclaves de cette race ont exercée sur les usages et les croyances des provinces latines avant même que la dynastie sacerdotale d'Émèse n'eût conquis le pouvoir suprême au III^e siècle². De fait, l'aigle éployé apparaît souvent sur les tombeaux de l'époque impériale à Rome³ et quelques-uns semblent bien inspirés par des modèles orientaux. Je n'en citerai qu'un exemple, le cippe d'une esclave d'un Volusius, laquelle porte le nom caractéristique d'*Antiochis*. Sous l'épithaphe (*Antiochidi Hicetes L. Volusii Saturnini*) un aigle est perché sur une grande couronne de chêne nouée par deux ténies⁴. C'est un motif de décoration identique à celui dont nous avons constaté l'emploi constant à Hiérapolis. Mais il faudrait une analyse détaillée pour distinguer ici les influences orientales de la tradition latine, car l'aigle, enseigne des légions, est devenu de bonne heure un emblème de la puissance romaine⁵. Avant de rechercher quelle fut la part

1) On ne peut invoquer contre cette observation le tombeau de Burj-el-Qaé près de Homs, où l'on voit (*Bull. corr. hell.*, 1897, p. 72, n. 15) « un cavalier armé d'un bouclier rond et de la lance, un oiseau, peut être un aigle, semble perché sur son épaule. »

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2^e éd., 1909, p. 156 ss.

3) Cf. Altmann, *Die Römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905. Index, p. 301, s. v. « Adler ». Souvent (nos 2, 25, 111, 152) l'aigle éployé supporte le cartouche avec l'inscription. Le nom du mort semble ici remplacer sa personne. Cf. *CIL*, VI, 15396, 16481, etc.

4) Altmann, p. 52, n° 5, fig. 42.

5) Cf. Altmann, p. 264. — M. Haussoullier veut bien me signaler une inscription trouvée à Rome (*Notizie degli Scavi*, III, 1906, p. 335, cf. p. 474), d'où il paraît résulter que l'aigle indiquait que le tombeau était vide : on y lit sous un aigle sculpté en haut relief, les ailes éployées :

'Αετὸν ἔχει τὸ μνημα · κενὸν δηλοῖ τόδε κεῖσθαι·
κεῖμαι δὲ ἐν γαίῃ Θυρσηνίδι...

Il est à peine besoin de faire observer que l'aigle funéraire des Syriens ne

de la Syrie dans le développement de cette riche ornementation qui distingue les sépultures de l'époque impériale, il importe de déterminer d'abord exactement quels étaient les caractères de cette forme d'art dans son pays d'origine, et à quelles préoccupations religieuses elle obéissait.

Un important tombeau rupestre, découvert en 1899 à



Fig. 16.

Frîkyâ, au centre du Djebel Rîhâ, non loin d'Apamée, nous aidera à résoudre le problème spécial qui nous intéresse (fig. 16)¹. On y trouve en effet développé et complété le symbolisme dont les monuments précédents ne nous donnaient pour ainsi dire qu'une image en raccourci. Au-dessus de l'orifice du sépulcre, au milieu du cintre et taillé dans le roc qui surmonte l'entrée, est sculpté un buste — évidemment celui du défunt — dans une couronne de feuillage. Immédiatement au-dessous, vole un aigle, dont la tête, qui faisait saillie à l'extérieur, est brisée, mais dont le corps

saurait avoir la même signification. S'il l'avait eue, il en résulterait que tous les tombeaux d'Hiérapolis sans exception étaient des cénotaphes, conclusion absurde.

¹ D'après Butler, *American expedition to Syria*, II (Architecture), 1904, p. 278 ss.

est resté accroché à la voûte du caveau¹. A gauche, une Victoire ailée tient à deux mains une couronne qu'elle tend vers le personnage du centre. A droite, une large figure ronde ne peut être qu'un masque du Soleil². Si nous devons interpréter isolément cette singulière composition, nous dirions que le mort, couronné par la Victoire, est porté au ciel par un aigle sous la protection du Soleil. Nous pourrions confirmer cette explication, encore hypothétique, en recourant à des considérations d'un autre ordre.

*
* *

Le culte des Césars divinisés ne fait, on le sait, que continuer celui qui avait été rendu aux diadoques, et ses rites renouvellent ceux qui avaient été en usage dans l'Asie hellénistique. Nous pouvons donc espérer y trouver l'expression de croyances que, faute de documents, il ne nous est pas possible d'étudier dans leur pays d'origine. Le cérémonial officiel, réglé par un protocole traditionnel, perpétue souvent de très anciennes coutumes, et les funérailles solennelles des souverains réalisent dans leur plénitude les exigences d'une liturgie qui se contente, pour la foule des humains, de formules abrégées et de simples simulacres. L'immortalité, qui égale l'homme aux dieux, était d'abord en Orient l'apanage des rois, et elle fut étendue progressivement par une sorte de privilège posthume à leur entourage, puis à tous ceux qui avaient accompli les cérémonies prescrites pour y parvenir.

1) Disposition semblable à celle du temple de Si'a dans le Haurân où un aigle est sculpté sur le soffite de l'architrave les ailes éployées, la tête faisant saillie en avant de la façade sous le disque solaire; cf. Dussaud, *Notes*, p. 22, fig. 8, d'après Vogüé, *Syrie centrale*, I, p. 34, pl. 3.

2) Butler: *A large round face, like the face of the Sun, not a Medusa type, nor with the attributes of the Gorgon's head, but a bland smiling countenance.* A l'intérieur du tombeau on voit au fond, au-dessus du sarcophage, les bustes d'Hélios et de Séléné; à gauche, Athéna, Hermès (le dieu psychopompe) et une figure féminine; à droite, Dionysos (le dieu des mystères) et un personnage assis.

Or, nous savons qu'à Rome lorsqu'un empereur défunt avait été jugé digne de l'apothéose, on brûlait son corps ou son effigie sur un immense bûcher¹, s'étagant en pyramide, et du sommet on lâchait un aigle qui devait emporter vers le ciel l'âme du souverain : on le croyait, les auteurs nous l'affirment positivement².

Ce rite ne fut pas imaginé pour Auguste ni inauguré à Rome; il fut certainement emprunté aux monarchies asiatiques. A la vérité, nous ignorons le cérémonial usité au décès des rois Séleucides; mais une série d'indices concourent à prouver, comme on pouvait le supposer, que la tradition de la période impériale remonte à une époque extrêmement ancienne.

Diodore³ décrit en détail le bûcher où Alexandre, en 323, fit consumer le cadavre d'Héphaïstion divinisé : le second étage en était orné de torches ou candélabres hauts de quinze coudées, munis, en guise de poignées, de couronnes d'or; près de leurs flammes des aigles, les ailes étendues, se penchaient vers le bas, et à leur base des serpents regardaient vers les aigles. Ce rapprochement de l'aigle et du serpent — nous en proposerons dans un moment une explication — se retrouve dans le roman d'Alexandre, dont l'original remonte à l'époque

1) Ce genre de crémation solennelle, qu'Alexandre employa pour Héphaïstion (cf. *infra*), semble avoir été un moyen religieux de conférer l'immortalité, comme l'a montré Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, 2^e éd., 1907, p. 146) à propos des légendes de Crésus et d'Hercule. Cf. Jamblique, *De mysteriis*, V, 12.

2) Hérodien, IV, 2, 11 : 'Αετός ἀφίεται σὺν τῷ πυρὶ ἀνελευσόμενος εἰς τὸν αἰθέρα, ὅς φέρειν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ 'Ρωμαίων. Dion Cassius rapporte le fait à propos des funérailles d'Auguste et de celles de Pertinax (LVI, 42, t. II, p. 553, 16 Boissevain) : 'Αετός δέ τις ἀφθεῖς ἀνίπτατο ὡς καὶ δὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ [d'Auguste] εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρων. (LXXIV, 5, t. III, p. 329, Boiss.) : 'Αετός τις ἐξ αὐτῆς ἀνέπτατο καὶ ὁ μὲν Περτίνᾱξ οὕτως ἠθανατίσθη. — Un vautour emporta de même l'âme du sophiste Pérégrinus, qui se brûla sur un bûcher; cf. Lucien, *Peregr.*, 39 : 'Επειδὴ ἀνήφθη ἡ πυρὰ . . . γυψ ἀναπτόμενος ἐκ μέσης τῆς φλογὸς οἴχοιτο εἰς τὸν οὐρανόν, ἀνθρωπίνῃ μεγάλῃ τῇ φωνῇ λέγων · "Ελῖπον γὰρ, βαίνω δ' εἰς "Ολυμπόν.

3) Diod., XVII, 115 : Δάδες πεντεκαιδεκαπήχεις, κατὰ μὲν τὴν λαθὴν ἔχουσαι χρύσους στεφάνους, κατὰ δὲ τὴν ἐκφλόγῳσιν αἰετοὺς διαπεπετακότας τὰς πτέρυγας καὶ κάτω νεύοντας, παρὰ δὲ τὰς βάσεις δράκοντας ἀφορῶντας τοὺς αἰετοὺς.

hellénistique. Des prodiges y accompagnent les derniers instants du conquérant : « Un grand serpent de feu descendit des nuages du ciel dans la mer et avec lui un aigle, et l'image de Zeus à Babylone vacilla. Puis le serpent remonta au ciel et l'aigle le suivit, portant une étoile brillante, et quand l'étoile disparut au ciel, Alexandre avait trépassé. Les Perses alors voulurent l'enterrer dans leur pays et l'adorer comme Mithra (le Soleil)¹. »

Enfin à Tarse, on allumait un bûcher lors de la fête de Sandan-Héraklès, héros devenue le dieu protecteur de la cité², et ce bûcher, où l'on reproduisait périodiquement la mort de ce fondateur mythique, était surmonté d'un aigle éployé, comme le montrent les monnaies frappées dans cette ville³.

La croyance orientale, adoptée par les Romains, que l'aigle sacré emportait les princes défunts vers le monde des dieux, se traduisit sous l'Empire par une quantité de monuments figurés : Bas-reliefs, pierres gravées, médailles avec la légende *Consecratio*, attestent sa diffusion : on y voit parfois la figure entière du César divinisé, parfois seulement son buste, placés sur un aigle, les ailes largement ouvertes, qui les enlève à travers les airs⁴. Dans la foule des représentations

1) Pseudo-Callisth., III, 31 (qui est incomplet); Iulius Valerius III, 56. Cf. Ausfeld, *Der Griech. Alexanderroman*, herausg. von Kroll, 1907, p. 120, qui note les variantes des diverses versions.

2) Dion Chrys., *Or.* XXXIII, 47 (p. 310, 25, v. Arnim) : 'Ο ἀρχηγὸς ὑμῶν Ἡρακλῆς παραγένοιτο ἐορτῆς (ms. ἦτοι οὐ αὐτὸ) πυρᾶς οὔσης, ἣν πάνυ καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε.

3) Hill, *Catal. coins Br. Mus., Lycaonia, Cilicia*, p. 180 ss., pl. XXXIII, 2; XXXIV, 10; XXXVI, 9 (cf. page LXXXVI). Gardner, *Cat. coins Br. Mus., Seleucid kings*, pp. 72, 78, 89, 112, pl. XXI, 6; XXIV, 3, XXVIII, 8. Cf. Frazer, *op. cit.*, p. 99; Roscher, *Lexikon. Mythol.*, s. v. « Sandan », p. 323. — L'« Assomption de Moïse », un apocryphe juif composé dans les premières années de notre ère, semble avoir conservé aussi un souvenir de l'apothéose des rois orientaux (comme l'a noté Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1599, n. 5), lorsqu'elle dit à propos d'Israël (10, 8) : *Tunc felix eris, Israhel, et ascendes supra cervices et alas aquilae... et altabit te Deus et faciet te haerere caelo stellarum*. L'interprétation ordinaire, qui voit dans l'aigle l'empire romain (cf. Kautsch, *Apokryphen des A. Testam.*, II, p. 327 note n), ne rend pas compte des particularités d'expression qui font clairement allusion à l'immortalité sidérale.

4) Beaucoup de ces monuments sont cités par Beurlier, *Culte impérial*,

qui pourraient illustrer cet usage, je me borne à choisir un camée du Cabinet des médailles¹, qui se rapproche singulièrement du bas-relief de Frîkya reproduit plus haut (fig. 17). Un empereur, tenant une corne d'abondance et le bâton augural, parcourt l'espace sur le dos d'un aigle, qui a une palme dans ses serres; à gauche, une Victoire vole vers lui en portant une couronne, qu'elle va lui poser sur la tête.



Fig. 17.

Nous n'avons pas, que je sache, conservé de monuments où un monarque oriental soit figuré dans la situation périlleuse que l'art impose aux Césars divinisés. Mais le type que les sculpteurs, médailleurs et graveurs romains ont si souvent reproduit, est certainement plus ancien qu'eux. Artémidore, qui écrivit sous les Antonins en Asie Mineure son traité d'interprétation des songes, y assure que se voir en rêve porté par un aigle est un présage de mort pour les rois, les riches

p. 66 ss. Cf. Saglio, *Dict. ant.*, s. v. « Apotheosis », et Altmann, *op. cit.*, p. 279 s. On pourrait aisément en augmenter le nombre, cf. p. ex. Poinso, *Mém. Antiqu. de France*, LXII, 1903, p. 167, 180, et *Nouvelles Archives des Miss.*, 1906 (= *CIL*, VIII, 15513).

1) Reproduit d'après Millin, *Galer. mythol.*, pl. CLXXVII bis, n° 677, et p. 253. Cf. Babelon, *Camées Bibl. Nationale*, 1897, pl. XXIX, fig. 265, et p. 137 ss. Une pierre gravée analogue (Millin, pl. CLXXXI, n° 680, cf. p. 127) figure Hadrien tenant sur la main gauche une Victoire, qui s'apprête à le couronner.

et les grands, « car, ajoute-t-il, c'est une vieille coutume de peindre et de modeler les images de cette espèce de défunts portés par des aigles et de les honorer par des œuvres de ce genre¹ ». Ces personnages sont en effet « honorés », puisqu'ils sont ainsi assimilés à des dieux, et de fait, les cultes orientaux représentent parfois ceux-ci dans une position semblable. Un autel, trouvé à Rome et consacré à Sol-Malachbel, porte un buste du Soleil radié, de face, posé sur un aigle qui prend son vol². M. Dussaud en a rapproché un bas-relief provenant de Baalbek où le *Iupiter Heliopolitanus* est emporté par deux aigles³, et Zeus est souvent figuré de même à Alexandrie⁴, où toutes les religions asiatiques se



Fig. 18.

confondaient. Nous publions ici une intaille du même genre trouvée en Phénicie et dont l'émir Fouad Arslan, qui la possédait, nous a permis de prendre un empreinte (fig. 18). Sous une tête de Sérapis, coiffé du *calathos*, un aigle posé sur le sol ouvre largement les ailes. A gauche du

1) Artémid., *Oniocr.*, I, 20 (p. 112, l. 11 ss. Hercher) : 'Οχεῖσθαι δὲ αἰτῶ βασιλεῦσι μὲν καὶ ἀνδράσι πλουσίοις καὶ μεγιστάσι ὀλεθρον μαντεύεται · ἔθος γάρ τι παλαιὸν τοὺς ἀποθανόντας τοὺς γε τοιούτους γράφειν τε καὶ πλάσσειν ἐπ' αἰτῶν ὀχουμένων καὶ διὰ τῶν τοιούτων δημιουργημάτων τιμᾶν. Comparer Ammien, XXXI, 1, 4 : Un aigle égorgé qu'on trouve gisant sur le sol est un présage qui annonce la mort de Valens et un désastre public.

2) *CIL*, VI, 710, reproduit dans Strong, *Roman Art*, p. 312, pl. XCVI. Cf. Dussaud, *Notes de mythol. syrienne*, p. 62. Comparer le masque de Jupiter (en réalité *Baal-Shammîn*) sur un aigle éployé publié pl. I, fig. 1, cf. *infra* p. 149.

3) Dussaud, *Notes myth. syr.*, p. 20. Voyez aussi plus haut (p. 134, n. 1), le rapprochement des bas-reliefs du tombeau de Frikya et du temple de Si'a. — M. Dussaud (*Notes*, p. 63 n. 1) a bien expliqué, en le comparant à un bas-relief du Capitole, un bronze de la Bibliothèque Nationale (Babelon et Blanchet, *Catal. br. B. N.*, p. 11, n° 20) qui représente un buste de Saturne, porté par l'aigle avec le foudre et posé sur un croissant, comme figurant Kronos en tant que « dieu solaire à son déclin » ou pour mieux dire dieu solaire nocturne. Les astrologues « chaldéens » regardaient en effet Saturne comme la planète du soleil et voyaient en lui le soleil de la nuit. Cf. Bidez, *Revue de philologie*, XXIX (1905), p. 319; Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II (1909), p. 105. M. Jastrow prépare un travail spécial sur ce sujet.

4) Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, Leipzig, 1884, p. 37; Poole, *Cat. of Greek coins Br. Mus., Alexandria*, pl. XIV, 743, etc.

dieu, qu'on identifiait avec le Soleil, est le croissant lunaire et à droite une étoile, sans doute Vénus¹.

Mais pour rechercher l'origine du type hiératique qui aboutit à celui de l'apothéose romaine, il faudrait remonter plus haut encore, jusqu'aux Babyloniens. Ceux-ci l'ont sans doute imaginé pour représenter le héros d'un des mythes les plus populaires de leur religion, Étana. Pour rappeler en deux mots cette légende, l'aigle ayant dévoré les petits du serpent, est saisi par celui-ci et sur le point de périr, mais Étana le délivre. L'aigle porte alors Étana jusqu'au ciel, où celui-ci s'empare, semble-t-il, des insignes royaux d'Anou,



Fig. 49.

du sceptre, du diadème, et de la couronne², mais il finit par être précipité sur la terre. Les intailles chaldéennes le montrent enlevé par l'oiseau jusqu'aux astres. Nous reproduisons la composition gravée sur un cylindre de jaspe vert, trouvé à Ourouk (fig. 49) : A droite Étana est assis sur le dos d'un aigle à tête de lion ; au-dessus de celui-ci, sont à droite le croissant lunaire, à gauche le disque solaire, et, dans le champ une petite figure de dieu assis (Shamash). A terre, un berger et deux chiens regardent le héros³.

1) La vieille triade babylonienne Lune, Soleil, Vénus (Sin, Shamash, Ishtar) a pénétré de bonne heure jusque dans le monde grec. Cf. Kugler, *Im Bannkreis Babels*, 1910, p. 57 ss., 125 ss.

2) Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 161 ss. ; cf. Husing, *Archiv f. Religwiss.*, VI, 1903, p. 178 ss.

3) Le côté gauche de champ est occupé par une scène pastorale, un boulanger et un potier. — Ce beau cylindre faisait partie d'une collection formée à Paris, mais qui depuis a été vendue. Nous ignorons à qui il appartient actuel-

Si l'on se rappelle maintenant quels emblèmes ornaient le bûcher où fut brûlé Héphaïstion, — couronne, aigle, serpent¹, — quels prodiges se passèrent suivant la légende à la mort d'Alexandre — serpent et aigle montant vers le ciel — ne semblera-t-il pas qu'il y ait là un souvenir confus de la fable chaldéenne? Ces événements, notons-le, se passent à Babylone, et l'ascension d'Étana, malgré la chute finale, fut sans doute regardée dans ce pays comme le prototype mythique du sort bienheureux réservé à ceux dont l'âme allait habiter avec les dieux célestes. En tous cas, il serait difficile de refuser aux anciens Chaldéens la priorité de l'invention du type artistique qui devait se perpétuer jusqu'aux Romains.

Pas plus dans les provinces latines que dans les pays sémitiques, l'aigle n'exerça en faveur des princes seuls la fonction qui lui était dévolue; l'apothéose ne se limitait pas aux *divi* qui l'avaient obtenue par un décret du sénat; le commun des mortels participait aux bienfaits du roi des oiseaux. On rappelle son intervention secourable tantôt par une représentation directe, tantôt par une allégorie mythologique. Ainsi, la fable de Ganymède, enlevé par l'aigle de Zeus, devint, malgré le caractère équivoque de ce conte érotique, un symbole de l'ascension de l'âme vers les astres, et ses épisodes apparaissent souvent sur les pierres tumulaires et les sarcophages².

lement. Il est reproduit dans un catalogue autographié auquel nous l'empruntons. — A peu près la même scène est gravée sur une intaille chaldéenne publiée par Heuzey-Sarzec, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 bis, n° 13 = Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 699. Elle se retrouve encore sur deux autres cylindres dont l'un a été publié par Pinches et l'autre par le Père Scheil; cf. Scheil, *Recueil des travaux relatifs à l'archéol. égypt. et assyrienne*, t. XIX, p. 16 et pl. I, fig. 4.

1) La description de Diodore (*supra*, p. 135) suggère bien l'idée d'un combat entre l'aigle et le serpent. Sur les représentations de l'aigle dévorant un reptile, cf. mon article de la *Festschrift für Benndorf*, 1898, p. 202; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, n° 491, cf. 361; Altmann, *op. cit.*, n° 8, 81, 181 et p. 139 — Le serpent qui entoure le globe céleste sur le bas-relief de l'apothéose d'Antonin et de Faustine, semble avoir un autre caractère (Amelung, *Sculpturen Vatic. Museums*, I, p. 883).

2) P. ex. sur la stèle de P. Annaeus Caenus à Grado, publiée par Maionica (*Jahreshefte Inst. Wien*, I, 1898, *Beiblatt*, p. 130, fig. 41; cf. Münsterberg,

L'échanson de l'Olympe est ici le successeur occidental d'Étana. D'autre part, le cippe d'un certain Q. Pomponius Eudémon et de sa femme Claudia Helpis montre le buste du mari porté par un aigle éployé, qui tient le foudre dans ses serres, et celui de son épouse soutenu par un paon, absolument comme s'il s'agissait d'un empereur et d'une impératrice¹.

Plus particulière est la composition qui décore un fragment de stèle provenant de Rome, conservé au musée national de Copenhague, et que nous pouvons reproduire ici (pl. I, fig. 2) grâce à l'obligeante libéralité de M. Blinkenberg². Un jeune homme, drapé dans sa toge, est commodément assis sur un aigle qui prend son essor; à terre, un autel rappelle sans doute le culte dont le défunt sera désormais l'objet³; au-dessus de sa tête, une couronne orne le sommet de la plaque; enfin, détail significatif, à droite vole un enfant ailé tenant une torche élevée: c'est Phosphoros, l'étoile du matin, que l'art romain a représenté souvent sous cette forme devant le quadrigé du Soleil⁴. Il guide ici le mort dans le ciel étoilé⁵.

Ibid. VI, 1903, p. 77): Ganymède enlevé par l'aigle, tandis qu'il cueille des fleurs, et caché jusqu'à mi-corps dans le calice de l'une d'elles. Cf. Wiltheim, *Luciliburgensia*, pl. 76, n° 314; Altmann, *op. cit.*, p. 277. — Autre type: Ganymède donnant à boire à l'aigle dans une coupe; à Rome: Altmann, *op. cit.*, p. 169, n° 217; de même à Cologne: Klinkenberg, *Bonner Jahrb.*, CVIII (1902), p. 118. Cf. aussi Schröder *Bonner Jahrb.*, *ibid.*, p. 69s.; Gundermann, *Fundberichte aus Schwaben*, XII (1903), p. 73; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, n° 360, etc.

1) *CIL*, VI, 24613. Reproduit par Altmann (*op. cit.*, p. 278 ss., fig. 207 a et b), qui cite d'autres monuments analogues.

2) Ce fragment, acquis en 1884 par le musée de Copenhague, provient, m'écrit M. Blinkenberg, de la collection Jerichau. Il n'est pas mentionné par Matz-Duhn. — *Catal. du musée National de C.*, p. 186, n° 29, Inv. n° 2225.

3) Un autel allumé apparaît de même fréquemment sur les monnaies de consécration; cf. par ex. Cohen, II², p. 462, n° 405.

4) Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 225; cf. Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Hesperos », col. 2447 s. — On le retrouve sur un médaillon de l'arc de Constantin; cf. Strong, *Roman sculpture*, p. 330 s. et pl. CIV.

5) Sur les médailles de consécration, sept étoiles (les planètes) entourent la tête de Faustine portée par l'aigle (Cohen, II², p. 427, n° 185; Daremberg et Saglio s. v. « Apotheosis » fig. 391). — Nous parlerons plus bas d'un bas-

Ainsi, pour résumer les résultats de ces recherches archéologiques, la comparaison des monuments d'Orient et d'Occident nous a fait remonter jusqu'à ce fonds commun d'idées religieuses, répandues dans tout l'empire, dont ils sont les uns et les autres l'expression sensible. D'un côté, les rites et les représentations de l'apothéose des Césars prouvent clairement que l'aigle sculpté sur les tombes de Syrie est le porteur d'âmes, dont le vol hardi doit élever celles-ci jusqu'au firmament. D'autre part, nous constatons que l'immortalité sidérale, à laquelle prétendaient les empereurs divinisés, ne leur appartenait pas exclusivement; même en Italie, elle était accordée à d'autres morts dont l'âme, comme la leur, était emportée par l'aigle vers les espaces radieux du ciel. Elle se rattache à un ensemble de doctrines eschatologiques qui étaient enseignées avant le siècle d'Auguste dans les temples sémitiques et qui de là se sont propagées dans les pays latins¹. Nous allons essayer de préciser ces croyances en nous attachant davantage aux détails des images dont nous avons établi la signification générale.

*
* *

L'aigle des tombes d'Hiérapolis tient dans ses serres (fig. 1-2) ou dans son bec (fig. 1) une couronne; à Zeugma une couronne est posée au-dessus de l'aigle et de la ciste mystique (p. 127, n. 1); à Frîkyâ, une Victoire vient couronner le buste du défunt porté par un aigle (fig. 16). Nous avons signalé des motifs analogues dans les représentations de l'apothéose impériale². On peut enfin rapprocher des sculptures syriennes que nous venons de citer, les fresques d'un

relief mithriaque où un Hermès psychopompe est substitué à Phosphoros, cf. p. 160.

1) Cf. *Mes Religions orientales*, 2^e éd., 1909 p. 369 ss.

2) *Supra*, p. 137. Cf. Cohen, II², p. 426, n^{os} 171 ss. : Légende : *Consecratio*. Victoire volant à droite, enlevant Faustine et tenant une torche.

splendide tombeau de Palmyre, que nous reproduisons ici (fig. 20) d'après une photographie qu'a bien voulu nous communiquer M. Moritz Sobernheim¹. Sur les trumeaux qui séparent les caveaux, des Victoires ailées, debout sur des

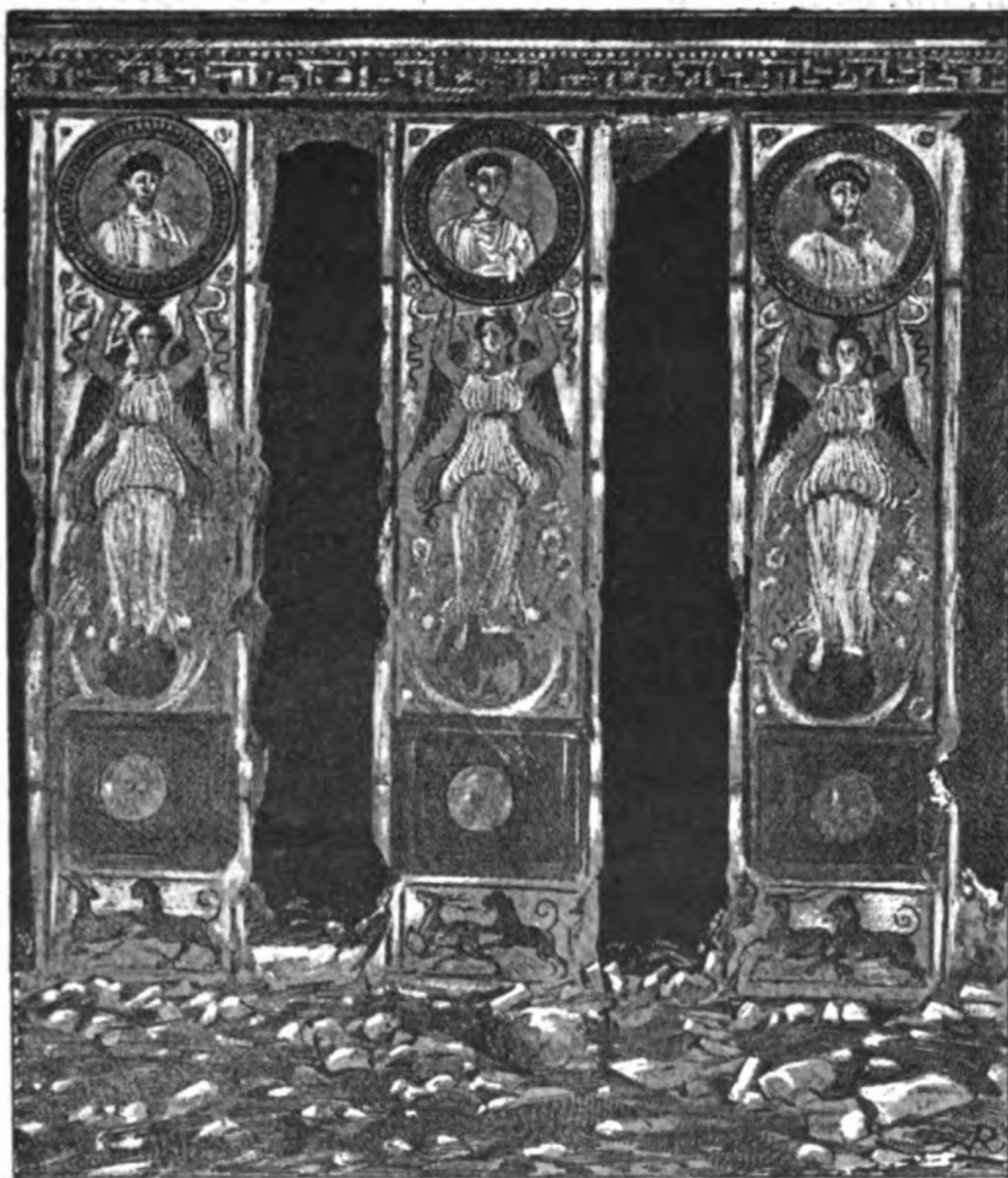


Fig. 20.

sphères célestes, soutiennent de leurs deux mains élevées les bustes des défunts peints dans des médaillons, qui remplacent des couronnes².

1) Ce tombeau est décrit dans l'*Izvestija* de l'institut russe de Constantinople, VIII, 3, 1903. Cf. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 12 ss.

2) On trouve des Victoires tout à fait semblables, supportant les bustes des empereurs dans des couronnes, sur les diptyques consulaires du v^e siècle. Cf. Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln* (Abhandl. phil. hist. Classe Akad. Wiss. München XV), 1881, p. 47 ss., p. 54.

Le symbolisme qui inspire ces compositions est transparent. Les religions orientales se représentaient volontiers la vie comme un combat, dont le juste sort victorieux¹; l'immortalité est un triomphe obtenu sur les puissances du mal, qui sont les auteurs à la fois de la mort et du péché. Le Nouveau Testament et les écrivains ecclésiastiques parlent fréquemment, on le sait, de la « couronne de vie », de la « couronne de gloire, » de la « couronne de justice » réservées aux élus². Mais à ce qui est ici, ce semble, une simple métaphore, les mythes eschatologiques du paganisme donnaient une forme concrète et presque dramatique. Plutarque, dans un exposé de la destinée des âmes dont nous reparlerons tantôt, assure que celles qui, sortant de notre atmosphère, ont réussi à s'élever jusqu'à la zone de la Lune, « y circulent comme les vainqueurs, ceintes de couronnes, dites *des ailes de la constance*³ parce qu'elles ont durant la vie réfréné et gouverné par la raison ce qu'il y a en nous d'irrationnel et de passionnel »⁴. Et les manichéens pensaient qu'à la mort d'un vrai croyant les esprits du bien, le soustrayant aux entreprises du démon, le revêtaient d'une robe, lui plaçaient sur la tête un diadème et une couronne lumineuse et le faisaient monter avec eux jusqu'à la sphère de la lune⁵. Cette doctrine, que nous voyons ainsi apparaître à la fois dans l'eschatologie sidérale de Démétrius de Tarse, source

1) Cf. mes *Religions orientales*, préf. p. xv.

2) Στέφανος τῆς ζωῆς, Apoc. 2, 10; Jac. 1, 12; ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, II Tim. 4, 8; τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον, I Petr. 5, 4, etc. Cf. en général Kraus, *Reulencycl. der christl. Altertümer*, s. v. « Corona », I, p. 333. — L'aigle joint à la couronne se trouve sur des sarcophages chrétiens comme sur les tombeaux païens, et Rossi a déjà voulu leur attribuer une signification symbolique; cf. Cabrol, *Diction. arch. chrét.*, s. v. « Aigle », I, p. 1037.

3) La signification de ce nom est obscure.

4) Plut., *De facie in orbe lunae*, c. 28 (p. 943 D): Αἱ (ψυχὰς) ἄνω γενόμεναι πρῶτον μὲν, ὥσπερ οἱ νικηφόροι, περιίασιν ἀναδούμεναι στεφάνοις, πτερῶν εὐσταθείας λεγομένοις, ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν εὐήνιον ἐπισεικῶς τῷ λόγῳ καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο.

5) Flügel, *Mani*, Leipsig, 1862, p. 100 et les notes.

de Plutarque ¹, et dans le système de Mâni à Babylone, a très probablement fait partie aussi de l'enseignement des temples syriens.

Voici un premier point éclairci : la couronne sculptée sur les tombes syriennes est celle que ceignaient les âmes victorieuses parvenues jusqu'aux astres. Mais pourquoi est-elle tenue par un aigle ? Comment cet oiseau a-t-il été choisi en guise de génie psychopompe pour décerner les insignes du triomphe ?

Les Romains voyaient naturellement, dans l'aigle qui portait au ciel leurs empereurs, l'animal sacré de Jupiter ; c'est pourquoi ils lui substituèrent pour les impératrices le paon qui appartient à Junon. Lucain et Stace font allusion à cette croyance lorsqu'ils se demandent, l'un si Néron, l'autre si Domitien iront prendre là-haut la place et le sceptre du souverain des dieux ². Le roi des oiseaux, qui est aussi l'oiseau du roi de l'Olympe, paraissait tout désigné pour garder l'âme des maîtres du monde, d'autant plus qu'il était en même temps l'emblème tutélaire, ou, si l'on préfère, le fétiche des armées romaines. En Syrie aussi, les Grecs faisaient de l'aigle le compagnon et le messenger des Zeus locaux ³, et les Séleucides lui vouèrent une vénération spéciale. L'aigle tenant le foudre ou d'autres attributs est presque aussi fréquent sur leurs monnaies que les images du Zeus Nicéphore lui-même ⁴. D'ailleurs il passait pour l'ancêtre mythique de plusieurs dynasties ⁵. Il se pourrait donc que les princes d'Antioche eussent déjà considéré l'aigle comme le protecteur de leur

1) Cf. ma *Théologie solaire*, p. 475 [29].

2) Lucain, *Phars.* I, 47 ; Stace, *Theb.* I, 28 ; nous reparlerons de ces passages, p. 156.

3) P. ex. du Zeus Kasios ; cf. Malalas, p. 199 s., p. 202 (Bonn) : légendes de la fondation d'Antioche et de Séleucie par Séleucus Nicator.

4) Babelon, *Monnaies de la Bibl. Nat., Les rois de Syrie*, 1890, p. cxxvi ss. et *passim* ; cf. p. 233 ; Gardner, *Greek coins in the Br. Mus. The Seleucid kings*, p. 115.

5) Salomon Reinach, *Aetos Prometheus dans Cultes, mythes et religions*, t. III, p. 78 s. Oder dans Pauly-Wissowa, s. v. « Adler », p. 374.

race, même dans l'autre monde. Mais ceci n'expliquerait pas pourquoi les fidèles de la déesse d'Hiérapolis et en général les populations de la Syrie du Nord l'avaient adopté comme emblème funéraire. Il est manifeste que ses fonctions eschatologiques, qui s'étendent non seulement aux membres des maisons royales mais au peuple, ne doivent pas dériver de la mythologie hellénique mais de la religion indigène. L'emploi de l'aigle, comme symbole sépulcral d'immortalité, est probablement fort ancien en Syrie. *L'immotus Oriens* aurait-il innové en une matière où les rites et les usages sont plus qu'en toute autre tenaces ?

Peut-être primitivement l'aigle était-il l'âme même du mort. On sait combien a été répandue chez tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée l'idée que l'essence ou l'être qui animait l'homme, s'échappait du cadavre sous la forme d'un oiseau, surtout d'un oiseau de proie, car l'âme pour ne pas périr, doit se nourrir de sang, principe de vie¹. On comprendrait ainsi qu'à Balkis l'aigle éployé ait été *substitué* aux bustes des défunts (p. 128) : il en est l'équivalent, si c'est sous cette forme que les morts mènent une existence nouvelle. Dans certains mystères orientaux on trouve un grade de l'aigle (ἀετός)² : un déguisement y donnait aux initiés l'apparence de celui-ci, sans doute pour rappeler l'immortalité qui leur était réservée. Mais c'étaient là des survivances religieuses. A l'époque romaine, depuis longtemps on concevait l'âme sous une forme moins matérielle, et les

1) Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902.

2) Dans les mystères de Mithra, — c'est-à-dire du Soleil — en Orient (Porph. *De Abstin.*, IV, 16). L'explication donnée par les théologiens de ces noms d'animaux imposés aux mystes (lions, corbeaux, aigles, éperviers) c'est que τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν. Cf. les inscriptions reproduites *Mon. myst. Mithra*, II, p. 172, n° 549 (l'interprétation proposée par Rohde, dont j'ai douté, a été rendue très probable par la découverte à Isbarta d'un bas-relief mithriaque). — Dans sa *Mithrasliturgie* (2^e éd., p. 2, cf. p. 54), Dieterich a lu au début : ὅπως αἰητὸς (ms. αἰητης) οὐρανὸν βαίνω, « ich, ein Adler, den Himmel beschreite », mais la correction est douteuse.

textes disent qu'elle est emportée par ce rapace, non pas qu'elle se métamorphose en lui.

Peut-être aussi le souvenir d'un mythe analogue à celui d'Étana, que nous rappelions plus haut, est-il ici intervenu. Les gens pieux auraient obtenu la même faveur que le héros de la fable, le premier des mortels qui eût pénétré dans les demeures des dieux célestes. Mais on n'a aucune preuve qu'en Syrie cette légende ait été très accréditée, et certainement les idées sur la vie future que prônait sous l'Empire le clergé des temples sémitiques, n'avaient pas pour source une simple exégèse mythologique ou de vieilles croyances populaires. Elles faisaient partie d'un système théologique savamment construit. La persistance d'un article de foi a souvent des motifs très différents de ceux qui l'ont inspiré dans le principe.

L'aigle était en Syrie l'oiseau du Soleil. Pourquoi lui avait-il été consacré ? Il est difficile de le savoir. Les Orientaux, à l'exemple des Égyptiens, représentaient souvent le soleil sous la forme d'un disque ailé, et sans doute se le figuraient-ils alors comme un oiseau gigantesque volant à travers l'espace. Le plus robuste des habitants de l'air, celui qui plane au-dessus des nuées, a pu être aisément rapproché du plus grand des corps célestes¹. Peut-être aussi la fable, partout répétée dans l'antiquité, que, seul de tous les animaux, l'aigle peut fixer son regard sur le soleil et qu'il éprouve la légitimité de ses petits en les exposant à ses rayons², a-t-elle suffi à

1) Dussaud (*Notes*, p. 15 ss.) a montré que l'aigle est parfois substitué au disque solaire. Plusieurs fables orientales parlent d'un oiseau qui précède le soleil dans sa course diurne — et qui à l'origine était sans doute identique avec lui. Ainsi dans l'Apocalypse de Baruch, le soleil est sur un char, mais devant lui vole un oiseau qui déployant ses ailes recueille ses rayons flamboyants (πυριμόρρους) (*Apoc. Bar.*, éd. Robinson, p. 88, et les notes, p. LXV sqq. ; cf. Kautsch, *Apokryphen des A. T.*, II, p. 446). Dans les Cyranides [ou Koiranides], Héliodromos (le nom ne se trouve que dans les cultes orientaux) est un oiseau de l'Inde, qui suit le cours du soleil de l'Orient à l'Occident et qui ne vit qu'un an (Mély et Ruelle, *Les lapidaires grecs*, II, p. 89).

2) Les textes sont réunis par Keller, *Tiere des Altertums*, p. 253 ; Thomson, *Greek birds*, p. 6 ; Pauly-Wissowa, *Realenc. s. v.* « Adler ». — Augustin, *De*

faire établir un rapport d'affinité ou même de filiation¹ entre lui et l'astre resplendissant. Il se pourrait encore que l'aigle, « porteur de feu » (πυρφόρος), ne fût pas seulement celui qui tient le foudre et qui fond du haut des nuées avec la rapidité de l'éclair, mais qu'on l'ait regardé aussi comme le bienfaiteur qui avait dérobé une étincelle au soleil pour l'apporter aux hommes et allumer leurs foyers terrestres².

Quoiqu'il en soit de ces hypothèses, un fait est certain : c'est que dans certains cultes sémitiques l'aigle fut regardé comme le serviteur du Soleil. Lorsque sous les Séleucides les Baals, dieux solaires, furent assimilés au Zeus hellénique, l'aigle leur appartint à un double titre³. M. Dussaud a réuni des preuves convaincantes pour établir que dans le symbolisme religieux de la Syrie l'aigle représente le soleil, et il serait aisé d'en accroître le nombre⁴. Je mentionnerai seulement un bronze

morib. manichaeorum, II, 8 (p. 1351 Migne) dit encore : *Sol aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat*. — Pour comprendre l'importance religieuse de cette tradition, il faut se rappeler que dans le culte sidéral, l'œil est l'organe admirable qui met les habitants de la terre en rapport avec les dieux ; cf. mon *Mysticisme astral* (Comptes rendus Acad. de Belgique 1909, p. 263). Le pseudo-Denys l'Aréopagite — un auteur syrien — donne de cette faculté supposée de l'aigle, symbole des anges, une interprétation mystique : Τὸ πρὸς τὴν ἄφθονον καὶ πολύφωτον ἀκτίνα τῆς θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνάμεων ἀνατάσσειν ἀκλινῶς θεωρητικόν (*De Cael. hierarch.*; XV, 8, P. G. III, p. 388, cf. p. 362).

1) Salomon Reinach, *Aetos-Prometheus* dans *Cultes, mythes et Religions*, III, p. 80 ss.

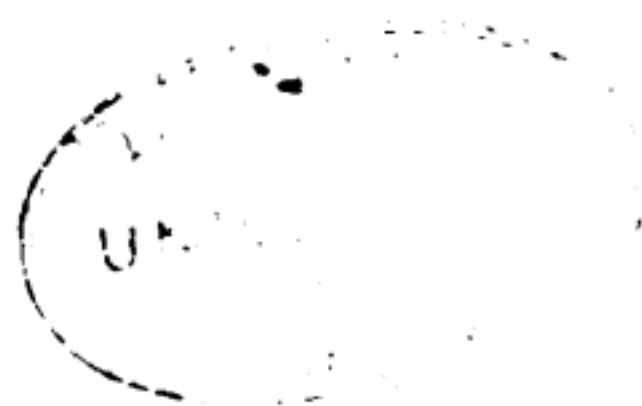
2) Salomon Reinach (*l. c.*, p. 83) a réuni à ce propos diverses traditions qui font voler le feu au soleil par quelque oiseau. Cf. Usener, *Keraunos*, p. 25.

3) Dussaud, *Notes de myth. Syr.*, p. 15 ss. L'aigle figure sur les monuments des « Jupiters » syriens : Dolichénus, Héliopolitanus, Élagabal, Malachbel. Nous n'énumérerons pas ici cette série de représentations. Mais il est intéressant de noter que l'aigle tenant une couronne n'apparaît pas seulement sur les tombeaux d'Hiéropolis mais aussi sur les monnaies de la cité à l'époque impériale [Caracalla, Diaduménien]. Il est parfois accompagné d'un lion et d'une étoile. C'est le lion d'Atargatis avec l'aigle d'Hadad (cf. Warwick Wroth, *Catal. of Greek coins, Galatia and Syria*, p. 143 ss. et pl. XVII). Mais il ne faudrait pas vouloir trop préciser la signification religieuse de ce type monétaire qui a été emprunté par Hiéropolis à Antioche, où le même aigle rappelle la légende de la fondation de la ville (*supra*, p. 145, n. 3).

4) Au sommet d'une plaque de bronze de Jupiter Dolichénus, à l'endroit où



1. — BRONZE DU MUSÉE DE BRUXELLES.
2. — STÈLE DU MUSÉE DE COPENHAGUE.



qui a été trouvé précisément dans la même région que nos monuments funéraires, à Nizib entre Aïntab et Balkis¹ : c'est un aigle, les ailes ouvertes, dont le socle porte l'inscription significative $\text{HA}\Gamma\text{Q}\Sigma$.

Un sculpteur d'une époque inconnue a donné à cette idée une expression vraiment artistique. Sur un disque de bronze du musée de Bruxelles (pl. I, fig. 1), on voit un aigle qui saisit dans ses serres et dans son bec crochu le corps d'un serpent qui se mord la queue — un symbole connu de l'éternité. Sur les ailes puissantes du roi des airs, repose un masque de Zeus couronné de lierre. Sa longue chevelure flottante, sa barbe que semble agiter en l'élargissant un souffle rapide se confondent presque avec les longues plumes de l'oiseau qui forment autour de son visage divin comme une irradiation lumineuse².

Or des théories chaldéennes, qui se répandirent en Syrie au plus tard à l'époque des Séleucides³, enseignaient que les âmes, descendues du Soleil, devaient y remonter après la mort. Elles étaient, suivant ce système, des essences ignées que l'astre incandescent, par une suite d'émissions

l'on attendrait le buste d'Hélios, répondant à Séléné, qui occupe l'autre face, on voit un aigle (Münsterberg, *Jahresh. Inst. Wien*, XI, 1908, p. 229, fig. 99 et pl. VII). Sur certains monuments mithriaques, notamment sur un bas-relief trouvé à Sidon (De Ridder, *Cat. coll. de Clercq*, t. IV, *Les marbres*, pl. XIX) au corbeau, messenger du soleil, est adjoint un aigle (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 194, n. 89). — Un aigle (= Soleil) est uni à un croissant sur un bronze d'Herculanum (*Rev. archéol.*, 1900, II, p. 235).

1) Dussaud, *l. c.*, p. 23, fig. 9; cf. *CIL*, VI, 708: *Aquilam soli Alagabalo Iulius Balbillus*.

2) J'ai publié ce bronze *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898 p. 291 ss. L'aigle tient bien le corps du reptile dans son bec comme je m'en suis assuré en examinant de nouveau le bronze. — Comparer avec cette représentation la description de l'Apocalypse de Baruch citée plus haut (p. 147, n. 1) : L'oiseau du soleil recueille les rayons sur ses ailes. — Syméon de Thessalonique dit encore que dans l'ordination des évêques l'aigle « aux ailes lumineuses » symbolise la grâce (Migne, P. G., CLV, col. 408).

3) J'ai exposé ces théories dans ma *Théologie solaire du paganisme* (Mém. Acad. Inscr., t. XII), 1909, p. 464 ss.

et d'absorptions envoyait à la naissance dans les corps qu'il appelait à la vie et ramenait après le décès dans son sein. Certains théologiens enseignaient que ces âmes ou du moins leur partie raisonnable, se résolvaient dans le foyer divin qui était la source de toute intelligence¹. Suivant d'autres le soleil n'était pour elles qu'une étape dans leur ascension vers la sphère des étoiles fixes ou même vers l'au delà. Le paradis des bienheureux s'est déplacé avec le siège de la divinité, que les uns situaient dans l'astre qui est la cause de la chaleur et de la vie dans l'univers, tandis que les autres le transportaient au delà du cercle extrême du monde. Mais malgré ces variations secondaires de doctrine², le pouvoir exercé par le soleil sur la destinée des âmes était sous l'Empire un dogme généralement accepté.

Donnons à ces idées une forme mythologique : l'aigle, consacré au Soleil, sera le messager qui lui rapportera les âmes libérées des corps qui les tenaient captives ici-bas. Par l'intermédiaire de cet oiseau de haut vol, le ciel communiquera avec la terre. De toutes les âmes, celles des monarques sont les plus certaines de remonter vers l'astre-roi auquel elles sont unies par une relation mystique³, et l'aigle est d'autant plus désigné pour les y porter qu'il est l'animal sacré de

1) Le plus ancien exposé de cette doctrine se trouve dans Plutarque (*De facie in orbe lunae*, p. 26 ss.), qui l'emprunte sans doute à Posidonius d'Apamée par l'intermédiaire d'un certain Démétrius de Tarse ; cf. *Théologie solaire*, p. 464, 465 ss. — Voyez p. ex. Dracontius, *Romulea*, 538 (p. 194 ; Vollmer) : *Sol persice Mithra, accipe, Sol radians, animas, Tu corpora, Luna, et 503 : (Sol) Ipse pias animas mittis et claudis in aevum Orbe tuo.*

2) L'empereur défunt est officiellement *sideribus receptus* (Beurlier, *Culte impérial*, p. 69), expression vague qui autorise toutes les interprétations. Les passages de Lucain et de Stace cités plus bas (p. 156) montrent qu'on ne savait trop où il allait se loger dans le ciel. Était-ce avec le Soleil, au milieu des étoiles ou au-dessus de celle-ci avec Jupiter ? On hésitait.

3) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 289 ss. — L'idée que les Pharaons allaient après leur mort se perdre dans le Soleil était déjà répandue dans l'ancienne Égypte. On trouve un passage caractéristique dans un conte traduit par Maspero (*Contes populaires de l'Égypte*, 3^e éd., p. 61) : « Le dieu entra en son double horizon, le roi s'élança au ciel prenant la forme du disque solaire et les membres du dieu (roi) s'absorbèrent en celui qui les avait créés. — Nous avons vu

plusieurs familles souveraines¹. Mais tous les mortels qui l'ont mérité par leur piété, ont l'espoir d'obtenir la même apothéose. Une représentation caractéristique qui orne les soffites de plusieurs grands temples de Syrie, notamment de celui de Baalbek, par excellence la ville du Soleil (*Heliopolis*), prouve l'importance qu'on y attachait à ces croyances eschatologiques. L'aigle éployé, parfois accompagné de Phosphoros et d'Hespéros, étoiles du matin et du soir, tient dans ses serres le caducée de Mercure, qui rappelle son rôle de psychopompe².



L'aigle funéraire est donc l'oiseau du soleil chargé de porter les âmes, et particulièrement les âmes royales, vers l'astre qui les a créées. S'il restait encore quelque doute sur cette interprétation, il serait dissipé par une étude comparative des monuments de l'apothéose impériale. Ce n'est pas seulement à l'aviation que peuvent recourir les princes défunts qui veulent s'élever vers la voûte étoilée; ils font usage aussi d'autres modes de locomotion³. A la vérité, on ne croyait plus, comme chez les anciens Égyptiens⁴, que le firmament fût assez proche des montagnes terrestres pour

plus haut (p. 136) que, suivant la légende, après que l'aigle eut emporté au ciel l'âme d'Alexandre, les Perses voulurent l'adorer comme dieu solaire (Mithra).

1) Cf. *supra*, p. 145 n. 5.

2) Perdrizet, *Revue ét. anciennes*, 1901, p. 262 ss.; Dussaud, *Notes*, p. 11 ss. Comparer les tessères palmyréniennes, citées p. 131. — Dans le mythe déjà cité de Plutarque, celui-ci fait observer que Ἑρμῆς Οὐράνιος σύννοχός ἐστι τῆς Φερσεφόνης, c'est-à-dire de la lune qui sépare de l'âme le Νοῦς, qui monte vers le Soleil (*De facie in orbe Lunae*, 28, p. 943 B). — Le symbolisme antique n'a pas disparu sans retour. Le sceau de l'Académie de Berlin représente l'aigle de Brandebourg s'envolant vers la constellation du même nom avec la devise *Cognata ad sidera tendit*, et Leibniz, qui imagina cette composition, déclare qu'elle a un sens caché : L'aigle est l'emblème de l'esprit humain qui, né du ciel, retourne à son lieu d'origine; cf. Diels, *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 30 juin 1904, p. 990.

3) Cf. en général Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 183 s.

4) C'est une idée fréquemment exprimée dans les rituels égyptiens. Comparer, dans la Bible, l'échelle de Jacob.

qu'on pût y grimper à l'aide d'une échelle. Celle-ci ne subsiste dans le paganisme romain que comme symbole ou comme amulette¹. Mais si l'on ne pouvait plus atteindre le ciel à pied, on s'y rendait encore à cheval ou en voiture. Le grand camée de Paris, dit de « l'apothéose d'Auguste », montre un prince de sa maison, Germanicus ou peut-être Marcellus² enlevé au ciel par un coursier ailé. Le même



Fig. 21.

Pégase — nous lui conservons ce nom traditionnel, bien qu'il n'ait sans doute rien de commun avec la monture de Bellérophon — se retrouve sur un fragment de bas-relief récemment découvert à Corstopitum (Corbridge ou Tyne)³. Il em-

1) L'échelle formée de métaux différents, emblème de l'ascension des âmes à travers les sphères des planètes dans les mystères de Mithra (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 118 ss.) On a retrouvé de petites échelles, comme amulettes, dans les tombeaux des bords du Rhin (*Ibid.*, II, p. 525; mon. 323 bis). On les connaît aussi en Égypte; cf. Budge, *Egyptian magic*, 1904, p. 51. — De même l'idée égyptienne que les morts voguent dans la barque de Râ n'a pas passé dans les mystères d'Isis en Occident; mais elle est s'est conservée dans le manichéisme: le soleil et la lune sont des navires qui se chargent d'âmes (Hege-monius, *Acta Archel.*, 8; cf. Flügel, *Mâni*, p. 233 ss.).

2) Germanicus selon M. Babelon, Marcellus selon Furtwängler. — Publié: Millin, *Gall. myth.*, CLXXXIX, n° 677; Baumeister, III, p. 1709, fig. 1794; Furtwängler, *Antike Gemmen*, pl. 60, etc.; cf. Babelon, *Camées de la Bibliothèque Nationale*, 1897, p. 122 et pl. XXVIII.

3) Haverfield, *Archaeol. Aeliana*, 1909, p. 7; cf. *Revue archéol.*; 1909, II, p. 468.

porte au galop un personnage vêtu du *paludamentum*, la tête ceinte d'une couronne radiée, et qui étend la main en signe de protection¹ tandis que les Dioscures, symboles connus des deux hémisphères célestes², se tenaient à droite et à gauche — le premier seul est conservé (fig. 21). Faut-il reconnaître dans ce cavalier un empereur s'élevant vers les astres, ou Sol entre les deux moitiés du ciel qu'il parcourt successivement? La comparaison avec la pierre gravée de la Bibliothèque Nationale rend la première hypothèse plus probable. Mais d'autre part Pégase, — qui avait donné son nom à une constellation voisine du zodiaque³ — était sans aucun doute sous l'Empire mis en rapport avec l'astre du jour. Une série de monnaies de Gallien nous montrent un Pégase s'élevant dans les airs avec la légende : *Soli cons(ervatori) Aug(usti)*⁴, et ce même Pégase apparaît à côté du buste de Sol sur un bas-relief mithriaque de la collection Torlonia⁵. Or, M. Dussaud a montré qu'en Syrie le dieu solaire est souvent un cavalier⁶, et le bas-relief de Soueïdâ⁷ représente l'empereur Maximien, ce semble, monté, tirant de l'arc, et derrière lui une grande rosace, figurant le Soleil, pour rappeler la parenté qui l'unit à cette divinité.

1) Le même geste de protection est prêté à Constance Chlore sur la médaille de consécration décrite plus bas, p. 159.

2) *Mon. Myst. Mithra*, I, p. 85, n. 10. — On voit ces mêmes Dioscures placés des deux côtés de Sol sur une plaque estampée trouvée à Rome (Saglio, *Dict. ant.*, s. v. « Sabazius », p. 930).

3) Boll, *Sphaera*, p. 117 ss.

4) Cohen, V^e, p. 436, n^{os} 978-981. Pégase apparaît aussi à l'époque de Gallien comme enseigne des légions *I et II Adiutrix* et *II Augusta*; cf. Reinach dans Saglio, *Dict.*, s. v. « Signa », p. 1311; Renel, *Les enseignes*, 1903, p. 228 ss. Un grand Pégase, auquel on suppose la même signification, mais qui est peut-être un emblème d'immortalité, se voit sur un sarcophage romain, *Notizie degli Scavi*, V, 1908, p. 238.

5) *Mon. myst. Mithra*, II, n^o 8, fig. 20; cf. t. I, p. 106.

6) Dussaud, *Notes*, p. 52 ss. — Comparer le cheval du Soleil dans l'escorte de Darius (Quinte Curce, III, 6, 11). Shamash apparaît déjà monté sur un cheval dans les bas-reliefs rupestres de Malatiya; cf. Kugler, *Im Bannkreis Babels*, p. 152.

7) Clermont-Ganneau, *Études d'archéol. orient.*, I, p. 178 s.; cf. Dussaud, *Notes*, p. 58. Nous signalerons plus bas (p. 157), le bas-relief romain où le char de César montant au ciel est trainé pour des chevaux ailés.

A Pégase on préfère parfois le griffon pour représenter l'apothéose d'un défunt. Ainsi, dans le médaillon qui orne le centre du plafond en stuc d'un tombeau de la voie Latine — sa date est le milieu du II^e siècle — ce monstre ailé porte sur sa croupe robuste une figure voilée, enveloppée de longs vêtements, qui ne peut être qu'un mortel divinisé (fig. 22)¹. Pourquoi a-t-on choisi ici le griffon? Parce qu'il est l'animal sacré



Fig. 22.

d'Apollon² et d'autres dieux solaires. Sur l'autel du musée du Capitole que nous avons cité plus haut (p. 138), Malakbel, que couronne la Victoire, monte sur un char qu'enlèvent quatre griffons³, et Philostrate, transportant dans l'Inde ce qui est vrai, nous le voyons, d'un Orient plus rapproché, nous assure que les griffons y étaient consacrés à Hélios et y formaient son quadrigé⁴.

1) *Mon. dell. Inst.*, VI, pl. 43-44 et Petersen, *Annali*, 1860, p. 348 ss. Cf. Altmann, *Grabaltäre*, p. 225 s.

2) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Apollo », p. 440.

3) Cf. Dussaud, *Notes*, p. 62.

4) Philostr., *Vit. Apoll.*, III, 48 : Τὰ γὰρ θηρία ταῦτ' εἶναι τ' ἐν Ἰνδοῖς καὶ ἱεροῦς νομίζεσθαι τοῦ Ἡλίου, τέθριππά τε αὐτῶν ὑποζευγνύναι τοῖς ἀγάλμασι τοὺς τὸν

Mais cette façon de voyager vers les astres monté sur le dos d'un quadrupède ailé, est exceptionnelle pour les *divi*. Ils se transportent plus fréquemment jusqu'aux voûtes éternelles sur le char même du soleil. L'idée que l'aurige divin parcourt les espaces célestes en conduisant un attelage, exista très anciennement en Syrie¹ comme en Babylonie, en Perse et en Grèce², et elle est sans doute le développement de cette conception, très répandue chez les peuples primitifs, que le disque radieux qui se meut de l'Orient à l'Occident, est une roue qui roule sur le firmament. Les « chevaux de feu et le char de feu » qui enlevèrent Élie dans un tourbillon, sont très probablement ceux du Soleil³. Dans le cortège royal que décrit le roman historique de Xénophon, Cyrus est précédé d'un char attelé de chevaux blancs, et consacré à Hélios⁴. Bien que nous n'en puissions fournir de preuve directe, il semble bien que les monarques asiatiques aient cru parfois devoir être emportés dans sa course par leur dieu tutélaire, comme les Pharaons se figuraient devoir naviguer dans la barque de Râ.

Lorsque donc nous voyons sur un bas-relief récemment découvert à Ephèse⁵ un empereur en costume militaire prendre

¹ Ἡλιον ἐν Ἰνδοῖς γράφοντες. Cf. Drexler dans Roscher s. v. « Malachbel », col. 2300 s.

1) Cf. Dussaud, *Notes*, p. 51 ; von Baudissin dans Herzog-Hauck, *Realencyclopädie*³, XVIII, s. v. « Sonne », p. 518. Cf. Jeremias dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Schamasch », p. 556.

2) *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 128.

3) II Reg. 2, 11. Cf. les chevaux et les chariots du Soleil conservés dans le Temple, II Reg. 23, 11 et von Baudissin, *l. c.* — Au contraire dans les récits analogues en Grèce, ce n'est pas Hélios qui intervient, et ceci est caractéristique pour le rôle restreint qui est dévolu à ce dieu de la nature dans la mythologie hellénique. Athéna, Jupiter [Ovide, *Mét.*, IX, 271] ou la Victoire mènent le quadrigue qui emporte Héraklès dans l'Olympe (Preller-Plew, *Griech. Myth.*, II, p. 256; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 472, n. 5). Vouloir reconnaître le char du Soleil dans le véhicule où Parménide se transporte suivant la vision qui ouvre son poème, est une conjecture sans fondement de Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 197 ; cf. Wünsch, *Ibid.*, p. 235.

4) *Cyrop.*, VIII, 3 § 12, § 24.

5) Bas-relief encore inédit décrit par Heberdey, *Oesterr. Jahresh.*, VIII (1904), Beiblatt, p. 55.

la place d'Hélios dans son quadrigé, nous ne supposons pas seulement que l'artiste ait voulu comparer au dieu qui éclaire et voit tout, le souverain qui gouverne le monde ; son intention était certainement aussi de rappeler le sort bienheureux réservé aux princes après leur décès. Les Grecs décernaient à Néron, encore vivant, le titre de Νέος Ἥλιος¹, et Lucain, s'adressant à lui, le montre prenant après sa mort le sceptre de Jupiter ou montant dans le char flamboyant de Phoebus (I, 45) pour éclairer la terre.

*Te, cum statione peracta
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo ; seu sceptrum tenere,
seu te flammigeros Phoebi conscendere currus,
telluremque nihil mutato sole timentem
igne vago lustrare iuvet, tibi numine ab omni
cedetur.*

Et Stace au début de sa *Thébaïde*², ne prédit pas un destin moins enviable à Domitien :

*Licet ignipedum frenator equorum
ipse tuis alte radiantem crinibus arcum
imprimat, aut magni cedat tibi Jupiter aequa
parte poli, maneat hominum contentus habenis
undarum terraeque potens, et sidera dones.*

Mais dira-t-on, ce sont là des flatteries emphatiques ou même de simples images. Manilius ne se représente-t-il pas lui-même volant sur un char jusqu'au sommet des cieux dont il veut peindre les constellations ? Non ; les rites et les re-

1) Inscr. Graec. Sept. 2714 : Νέος Ἥλιος ἐπὶ λαμπρὰς τοῖς Ἑλλήσι ; cf. Lanckoronski, *Villes de Pisidie*, II, p. 122 (Sagalassos) = Cagnat, *Inscr. Rom. pert.*, III, 345 : Νέω Ἥλιω Νέρωνι.

2) *Thébaïde*, I, 27 ; cf. *Silv.* IV, 1 avec la note de Vollmer, et, sur ces morceaux en général, Reitzenstein, *Poimandres*, p. 282 ss.

3) Manil., II, 59 : *Soloque volamus in caelum curru* ; cf. II, 135 ss. et V, 10 : *Cum semel aetherios iussus conscendere currus | Summum contigerim sua per fastigia culmen.*

présentations de l'apothéose prouvent que ces louanges des poètes expriment très exactement les croyances du culte impérial. C'est moins de leur part de l'adulation, que de l'adoration. L'aigle, oiseau de Jupiter pour les Romains, est le symbole et l'instrument de la déification, nous l'avons vu, mais le souverain peut aussi être divinisé en devenant le compagnon du dieu solaire après sa mort, comme il l'est durant sa vie¹ ou même en se substituant à lui.

La plus ancienne représentation de l'apothéose à Rome décore une des faces d'un autel consacré à Auguste par le sénat et par le peuple quelques années avant notre ère². La composition est unique en son genre : le *divus* — très probablement Jules César — est debout sur un char qu'enlèvent quatre chevaux ailés, semblables au « Pégase » dont nous nous sommes occupés plus haut ; d'autres personnages complètent la scène, qui est encadrée par un palmier et un laurier. Au-dessus, on aperçoit à droite le buste de Caelus, au milieu un aigle éployé, à gauche le quadriges de Sol. Bien que divers détails de ce bas-relief mutilé restent incertains, le choix des deux arbres sacrés d'Apollon, la correspondance voulue entre le quadriges de la zone supérieure et celui qui quitte la terre, rendent indubitable qu'une relation est déjà établie dans cette première manifestation plastique du culte impérial entre le personnage divinisé et le Soleil.

Dion, décrivant le bucher de Pertinax, nous dit que sur son sommet était placé un char doré que l'empereur défunt conduisait³, et nous voyons en effet sur les monnaies non seulement le bûcher de Pertinax⁴ mais ceux d'Antonin et de

1) *Sol comes* est fréquent sur les monnaies et dans les inscriptions.

2) *CIL*, VI, 876; Amelung, *Die Sculpturen des Vatic. Museums*, II, p. 242 s. (Belvedere n° 87 b); cf. Altmann, *op. cit.*, n° 230.

3) Dion, LXXIV, 5, 3 (p. 326, 24 Boissevain) : Καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἄκρας ἄρμα ἐπίχρυσον, ὅπερ ὁ Περτίναξ ἤλαυνεν.

4) Il est reproduit dans Saglio, *Dict. antiqu.*, s. v. « Apotheosis », fig. 388, d'après Cohen, III, pl. V, Pert. 28.

ses successeurs couronnés par ce quadrigé¹. Celui-ci pouvait rappeler aux Romains le char de triomphe sur lequel les vainqueurs montaient au Capitole : l'immortalité, nous l'avons dit (p. 144), est souvent conçue comme une victoire remportée sur la mort². Mais l'idée dominante est certainement celle de l'attelage du dieu de la lumière. Une médaille de consécration frappée en 307, la dernière qui, dans les états de Cons-



Fig. 23.

tantin, présente le symbolisme païen, montre, « sur un bûcher à quatre étages, très orné, l'empereur Constance Chlore sous

1) Antonin : Cohen, II^e, p. 228, n° 163 ss. ; Marc Aurèle : Cohen, III^e, p. 12, n° 96 ; Lucius Vérus : *Ibid.*, p. 177, n° 59 ; cf. Beurlier, *Culte impérial*, p. 65 ss. — Des monnaies de Faustine avec la légende *Consecratio* (Cohen, II^e, p. 426, n° 167 ss.) représentent même l'impératrice debout, de face, avec un autre personnage [*Sol?*] dans un quadrigé au galop.

2) Les deux idées s'associaient d'ailleurs naturellement dans l'esprit des anciens, car l'immortalité sidérale était réservée aux guerriers vainqueurs, *omnibus*, comme dit Cicéron (*Somn. Scip.* 3), *qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint* (cf. mes *Religions Orient.*, 2^e éd., p. 370), et le cérémonial même du triomphe rappelle cette croyance, au moins depuis César : le char était traîné par quatre chevaux blancs et en Orient on sacrifiait précisément ceux-ci au Soleil (Philostr., *Vit. Apoll.*, I, 31 ; Héliodore X, 6, etc. ; cf. Reinach, *Revue hist. relig.* 1908, I, p. 3). De plus le vainqueur portait une tunique brodée d'étoiles (Suet., *Nero*, 25 : *Chlamys distincta stellis aureis* ; cf. Marquardt, *Staatsverw.* II^e, p. 586 s.), emblème de sa destinée bienheureuse.

les traits du soleil radié, dans un quadrigé, levant la main droite et tenant un fouet »¹, et pour qu'il ne subsiste aucun doute sur le sens de ce type monétaire, un panégyriste de Constantin s'est chargé de le commenter. Le rhéteur invoque dans une prosopopée finale le père défunt du jeune César² : *O felix imperio et post imperium felicior, dive Constanti, quem curru paene conspicuo, dum vicinos ortus repetit occasu, Sol ipse invecturus caelo excepit*. Il se figurait donc que Constance, qui mourut à York, aux confins occidentaux du monde, avait été emporté par le soleil couchant dans sa course nocturne vers l'Orient, d'où il devait s'élever avec lui jusqu'au zénith. Ce lettré érudit connaît son astronomie. Le vulgaire semble avoir persisté dans la vieille croyance que le char solaire roulait le long de la voie lactée, qui est la grand'-route des âmes³.

Un diptyque consulaire du British Museum, qui paraît dater du commencement du iv^e siècle⁴, offre une combinaison curieuse des deux types d'apothéose — nous en reproduisons le milieu (fig. 23). Le quadrigé, portant un *divus* inconnu, s'élance du haut du bûcher, et devant lui prennent leur essor deux aigles, qui lui montrent le chemin⁵. Plus haut, un autre prince est porté par les génies des Vents jusqu'à l'assemblée des dieux, que traverse le zodiaque.

Voler vers le ciel sur les ailes du roi des oiseaux n'était pas, nous l'avons vu, un privilège des Césars ; y être entraîné

1) Maurice, *Numismatique Constantinienne*, I, Paris, 1908, p. 383 et pl. XXII, n° 8.

2) *Paneg. VI, Maximiano et Const.*, c. 14 (p. 169 Bährens).

3) Paulin de Nole sait que les chars d'Élie et d'Hénoch ont passé par ce chemin (*Ep.* V, 37). Cf. les textes réunis par Gundel, *De stellarum appell. et religione Romana*, Giessen, 1907, p. 153 [245].

4) Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. « Diptychon », p. 276, fig. 2460. On croyait autrefois que ce diptyque représentait l'apothéose de Romulus (Millin, *Gal. Myth.*, II, p. 118 et pl. CLXXVIII, n° 659).

5) Comparer les deux aigles qui volent devant le génie portant Antonin et Faustine sur le bas-relief de la colonne Antonine (Millin, pl. CLXXX, n° 682 ; Amelung, *Die Sculpturen des Vatik. Museums*, I, p. 883, Giardino della Pigna, n° 223, et pl. 116).

par l'attelage rapide du roi des astres (Βασιλεὺς Ἥλιος), ne fut ou ne resta pas davantage leur apanage. Depuis une haute antiquité, on s'imaginait que les morts pouvaient se rendre sur un char dans les demeures de Pluton¹, le but de ce voyage devient maintenant le palais des dieux sidéraux, dont Hélios était l'introducteur. On voit ainsi le quadrigé de celui-ci figurer sur les tombes de très modestes personnages. Un autel funéraire de Rome porte même l'inscription caractéristique : *Sol me rapuit*².

Les mystères mithriaques, dont la puissance fut si grande vers le III^e siècle, contribuèrent certainement à répandre ces idées eschatologiques. La légende racontait que, sa mission terrestre accomplie, Mithra avait été emporté par le Soleil vers les sphères célestes par dessus l'Océan. Un grand nombre de monuments figurent cette ascension. Elle devait rappeler aux mystes qu'eux aussi obtiendraient la même immortalité : le sort bienheureux que le héros avait conquis, il l'accordait à ses fidèles, et, devenu une divinité solaire, il les menait à son tour vers le ciel. C'est pour ce motif que sur un bas-relief de Virunum, Hermès, portant le caducée, vole devant le quadrigé et lui montre la route. Nous savons que Mithra avait été assimilé au dieu psychopompe et que, conducteur des âmes³, il prend le titre de Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς⁴.

Après la conversion de Constantin, le type des médailles de consécration fut christianisé : l'empereur est toujours figuré guidant un quadrigé vers le ciel, seulement il tend la main vers une autre main ouverte, celle du Dieu de la

1) Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII (1902), p. 69. Cf. Hans Dütschke, *Zwei Römische Kindersarcophage aus dem zweiten Jahrhundert*, Halle, 1910, p. 14 ss.

2) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, II, n° 1510 ; Altmann, *Grabaltäre*, n° 76 ; cf. 208. — *CIL*, VI, 29954.

3) Julien, *Caes.* p. 336 C : ἡγεμονα θεόν.

4) *Mon. myst. Mithra*, I, p. 145, n. 1. L'explication que nous avons donnée de ce double titre est insuffisante. M. Dussaud (*Notes*, p. 28), a trouvé la vraie interprétation. Elle a été confirmée tout récemment par la découverte dans le mithréum de Stockstadt d'une statue de *Mercurius Mithras* portant Bacchus enfant, c'est-à-dire le dieu de la vigne, qui fournit le breuvage d'immortalité.

Bible, qui d'en haut s'abaisse vers lui pour le saisir¹ :

Mais lorsque le trône fut de nouveau occupé par un empereur païen, les anciennes croyances reprirent temporairement tout leur ascendant. Un oracle rendu à Julien lui prédisait qu'après avoir vaincu les Perses, « il serait conduit vers l'Olympe sur un char flamboyant, secoué dans les tourbillons de l'orage, et que, dépouillant la longue souffrance de ses membres humains, il atteindrait le palais paternel de la lumière éthérée, d'où il s'était éloigné pour entrer dans un corps humain »². Il se regardait en effet comme le fils spirituel³ du Soleil qu'il espérait aller rejoindre.

Le char (ὄχημα), que devait conduire le prince dévot, n'était évidemment pas dans sa pensée construit de bois et de métal. La foule pouvait avoir de ce quadrigesauveur une conception très matérielle, mais les esprits philosophiques, comme Julien, y attachaient une autre signification. Déjà Platon dans ses mythes avait parlé à diverses reprises du char (ὄχημα) sur lequel montent les âmes, notamment dans ce passage fameux du *Phèdre*, où il les peint essayant de suivre la

1) Cohen, *Méd. imp.*², VII, p. 318, n° 760 ; cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 73 (p. 147, Heikel) : "Ἡδὴ δὲ καὶ νομίμασιν ἐνεχαράττοντο τύποι, πρόσθεν μὲν ἐκτυποῦντες τὸν μακάριον ἐγκεκαλυμμένου τὴν κεφαλὴν σχήματι, θατέρου δὲ μέρους ἐφ' ἄρματι τεθρίππῳ ἡνιόχου τρόπον, ὑπὸ δεξιᾶς ἄνωθεν ἐκτεινομένης αὐτῷ χειρὸς ἀναλαμβανόμενον. — Sur ce type monétaire, cf. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, I (1896), p. 218 ; Sybel, *Christliche Antike*, I (1906), p. 223, et aussi Maurice, *Mém. soc. ant. France*, LXIII (1904), p. 29 ss.

2) Eunape, *Hist.*, fr. 26 (F. H. G., IV, p. 25). = *Excerpta de Sententiis*, éd. Boissevain, p. 82 (Eunap. fr. 29) :

Δὴ τότε σὲ πρὸς Ὀλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα
ἀμφὶ θυελλείῃσι κυκώμενον ἐν στροφάλιγι,
λυσάμενον βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην
ἤξεις δ' αἰθερίου φάεος πατρώιον αὐλήν,
ἐνθεν ἀποπλαγχθεὶς μεροπήιον ἐς δέμας ἦλθες.

Comparer avec le vers 1, *Anth. Pal.*, I, 10, 41 : πυριλαμπὲς διφρὸς ἡλίοιο.

Le vers 2 rappelle que l'âme qui monte vers les astres, doit traverser les tourbillons des éléments. Cf. Pseudo-Apul., *Asclep.*, 28 : *Procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit (animam Deus)*.

3) *Mon. myst. Mithra*, I, p. 345, n. 7. Cf. Eunape, *Hist.*, fr. 24 [27] (*ibid.*) : Un oracle s'adressant à Julien, dit :

ἽΩ τέκος ἀρμελάταο θεοῦ, μεδέοντος ἀπάντων.

course des dieux vers le sommet du ciel¹. Il ne prenait pas non plus ses paroles au sens littéral.

Ce que l'empereur théologien entendait par ce véhicule qui devait l'emporter après sa mort, il nous le dira lui-même : C'est une force mystérieuse qui appartient aux purs rayons du soleil et qui leur fait envoyer ici bas les âmes dans la matière, pour les faire remonter, après le trépas, jusqu'à l'auteur de leur création. « Quant à ces qualités divines du Soleil, dit-il, et tout ce qu'il donne aux âmes en les dégageant du corps pour les ramener vers les essences qui participent de la nature de Dieu, et en faisant de la partie la plus subtile et la plus active de sa divine clarté une sorte de char (ὄχημα) qui assure leur descente vers une génération nouvelle, que d'autres les chantent dignement, nous préférons y croire que de les démontrer². » Comme les derniers mots le font entendre, cette doctrine est moins pour lui une théorie prouvée par les philosophes qu'une foi à laquelle il adhérerait. Les hymnes qui célébraient la puissance libératrice et créatrice de l'astre radieux, étaient, comme il ressort d'un autre passage, les « Oracles chaldaïques³ » ; le penseur auquel Julien emprunte tout son système de théologie

1) Plat., *Phèdre*, 247 B : Τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα πορεύονται, τὰ δὲ ἄλλα (ceux des âmes) μόγις ; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*², p. 197 s. — Dans le *Phédon* (113 D) au contraire les ὄχηματα où voyagent les âmes, sont les barques qui naviguent sur l'Achéron, mais dans le *Timée* (41 DE), Platon expose comment Dieu ayant créé des âmes en nombre égal aux astres, les y fit monter « comme dans un char » (ἐμβιβάσας ὡς εἰς ὄχημα). Les derniers néoplatoniciens ont raffiné sur cette idée, et l'ὄχημα τῆς ψυχῆς est pour eux formé d'enveloppes lumineuses que l'âme revêt en descendant à travers les sphères célestes et qui lui donnent ses qualités et facultés — quelque chose comme le « corps astral » des théosophes modernes. Cf. p. ex. Proclus, *In Timaeum*, I, 114, 10 ss. ; III, 265 ss., éd. Diehl, et *In Rempubl.*, index, p. 455, Kroll.

2) Or. IV, 197 B : Τὰ μὲν οὖν θειότερα καὶ ὅσα ταῖς ψυχαῖς δίδωσιν ἀπολύων αὐτὰς τοῦ σώματος, εἴτα ἐπανάγων ἐπὶ τὰς τοῦ θεοῦ συγγένεις οὐσίας καὶ τὸ λεπτόν καὶ εὐτονόν τῆς θείας αὐγῆς οἶον ὄχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς, ὑμνεῖσθω τε ἄλλοις ἀξίως καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστεῦσθω μᾶλλον ἢ δεικνύσθω. — Cf. sur ces théories ma *Théologie solaire*, p. 18 [464].

3) Jul. Or., IV, p. 157 D.

héliaque est le Syrien Jamblique de Chalcis. Nous voici donc ramenés en terminant aux spéculations religieuses du pays qui a été le point de départ de nos recherches. Celles-ci nous ont permis de constater à nouveau la puissance de cette religion solaire qui s'était développée chez les Sémites, en nous faisant entrevoir son action sur les croyances eschatologiques du monde romain¹.

Franz CUMONT.

1) On peut suivre depuis le mysticisme grec du v^e siècle jusqu'à la fin du paganisme l'histoire de la doctrine que les rayons du soleil apportent les âmes sur la terre et les ramènent vers l'astre qui les a envoyées ici-bas. Déjà les Pythagoriciens croyaient que les poussières brillantes (ξύσματα) qui s'agitent incessamment dans un rayon de soleil, étaient des âmes descendues de l'éther (Diels, *Fragm. Vorsokratiker*², p. 279, 8 [Pyth. B. 40], p. 348, 21 [54 A 28], cf. Zeller, *Philos. Gr.*, I², 448, n. 4), et dans un exposé qu'il emprunte à Alexandre Polyhistor, Diogène Laërce leur attribue la théorie qu'un « rayon de soleil, descendant à travers l'air et l'eau jusqu'aux abîmes, vivifiait ici bas toutes choses » (VIII, 1, 27 [p. 210, 45 Cob.] : Διήκειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα . . . καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα). Le pseudo-prophète Alexandre, se souvenant de ces croyances pythagoriciennes, promettait au sénateur Rutilianus que son âme serait après sa mort un rayon solaire (ἡλιας ἀκτίς, Lucien, *Pseudomantis*, c. 34).

De même, dans le mythe du *De facie in orbe lunae* (c. 28, p. 943 D), Plutarque dit que les âmes délivrées de leur corps, « ont l'apparence d'un rayon » (ἀκτῖνι τὴν ὄψιν ὁμοιοῦται).

Au III^e siècle de notre ère, nous trouvons dans le manichéisme l'idée que le soleil attire les âmes par ses rayons (Hégémonius, *Acta Archelai*, 8, p. 13, 1 Beeson : Τὰς ψυχὰς ὁ μέγας φωστήρ ταῖς ἀκτίσι λαβὼν καθαρίζει, etc.), et les « Oracles chaldaïques » chantaient le dieu aux sept rayons (Ἑπτάκτις) qui fait monter à lui les âmes (Julien, *Orat.* V, 172 D : Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν Ἑπτακτῖνα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχὰς. Cf. Proclus, *Comm. in Tim.*, 11 E, p. 34, 20 Diehl ; Kroll, *De orac. Chaldaicis*, p. 47 ; Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 81, n. 3). Sur les bas-reliefs mithriaques, on voit parfois un des sept rayons de Sol, s'allonger démesurément vers le taureau mourant « comme pour éveiller la vie nouvelle qui doit naître de la mort de l'animal cosmogonique » (*Mon. myst. Mithra*, I, p. 193).

Une double tradition grecque et orientale, qui a probablement une source commune, est donc parvenue aux néoplatoniciens, qui ont insisté sur la puissance d'attraction que les rayons solaires exerçaient sur les âmes. Je me borne à citer un passage caractéristique de Julien, *Or.* V, 172 C : Ἐχειν οἰκείως πιστευτέον τοῖς ἀφελθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγὸς ἀκτῖνας ἡλίου . . . πῶς οὐ διὰ τῆς ἀφανοῦς καὶ ἀσωμάτου πάντη καὶ θείας καὶ καθαρᾶς ἐν ταῖς ἀκτίσιν ἰδρυμένης οὐσίας

ἔλξει καὶ ἀνάξει τὰς εὐτύχους ψυχάς; cf. Mau, *Die Religionsphilos. Julians*, 1908, p. 15 sqq. 107 sqq.

Un écho de ces vieilles croyances se propage jusque chez les Pères de l'Église qui, à propos de la conception virginale, se souviennent qu'un rayon descendu du soleil éveille la vie (Tertull., *Apol.*, 21; cf. Aug., *Enarr. in Psalm.*, CXLII, 3, dans Migne, P. L. XXXVII, col. 1846).

Enfin il est intéressant de noter que les brahmanes ont parfois enseigné dans l'Inde que les âmes montent au ciel en suivant les rayons du soleil; cf. *Vedanta Sūtras*, trad. Thibaut, *Sacred Books of the East*, XLVIII, p. 739, 17 : *Scripture teaches that the soul of him who knows... follows the rays of the sun and thus reaches the disc of the sun* : « *when he departs from this body, he goes upwards by these rays only* » (Kh. Up. VIII, 6, 5).

NOTE ADDITIONNELLE

Je dois à l'érudition de M. Maxime Collignon, qui a bien voulu me signaler ce texte curieux, de pouvoir ajouter ici une épitaphe qui apporte une confirmation très bienvenue des idées que j'ai exposées, notamment p. 146. Une épigramme prétendument composée pour le tombeau de Platon est reproduite comme suit par Diogène Laërce (III, 44 = *Anth. Pal.*, VII, 62) :

Αἰετὲ τίπτει βέβηκας ὑπὲρ τάφον; ἢ τίνας, εἰπέ,
ἀστεροέντα θεῶν οἶκον ἀποσκοπέεις;
Ψυχῆς εἰμὶ Πλάτωνος ἀποπταμένης ἐς Ὀλυμπον
εἰκῶν · σῶμα δὲ γῇ γηγενὲς Ἀτθίς ἔχει.

Comme le fait observer M. Collignon, l'aigle qui aurait décoré la sépulture du philosophe, est probablement une invention du poète, qui connaissait l'emblème syrien étudié ici et les idées qu'on y attachait.

JUIFS ET ROMAINS

DANS L'HISTOIRE DE LA PASSION

La plupart des critiques qui se sont occupés de l'histoire de la Passion sont arrivés à cette conclusion que Jésus a été exécuté sur l'ordre du procureur romain Ponce-Pilate, mais que celui-ci, en prononçant la condamnation, n'a fait que ratifier et rendre exécutoire une sentence portée par un tribunal juif. Mommsen, par exemple, écrit : « On peut considérer comme établi que Jésus a été condamné par la justice populaire juive... et que le procureur Ponce-Pilate... n'est intervenu dans le procès qu'en vertu du droit de ratification des condamnations capitales que le pouvoir impérial réclamait dans les provinces soumises à l'Empire¹ ». Le récit de Marc est considéré en général comme fidèle, du moins dans ses grandes lignes². Les divergences et les hésitations que l'on peut noter dans les traditions ultérieures sont envisagées comme des déviations apologetiques du récit primitif.

1) Th. Mommsen, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1902, p. 199. Il serait intéressant de rechercher quelle est sur ce point l'opinion des différents critiques modernes. La plupart se prononcent dans le même sens que Mommsen. Quelques-uns seulement font exception à cette règle, par exemple : Hirsch, *Archives Israélites*, 1865 ; Philippon, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* Berlin, 1866 ; Straatmann, *Theologisch Tijdschrift*, 1880 ; Joel, *Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum*, 1883 ; Loman, *Symbol en Werkelijkeid in de evangelische Geschiednis*, 1884 ; Wagenar, *De Talmud en de oudste Geschiednis van het Christendom*, 1884. Plusieurs des auteurs qui viennent d'être cités avouent être préoccupés de ruiner un des principaux arguments de l'antisémitisme en dégageant la responsabilité du peuple juif dans la condamnation de Jésus.

2) Mommsen (*loc. cit.*, p. 200) dit qu'il est *kaum getrübt*.

Nous nous proposons d'examiner si cette manière de concevoir le rôle des Romains et des Juifs dans la Passion répond bien à la réalité des faits. La méthode que nous suivrons pour cela consistera d'abord à analyser d'aussi près que possible les traditions que le Nouveau-Testament nous fait connaître sur le point qui nous intéresse¹, puis à étudier la procédure criminelle en usage au temps de Jésus et à rapprocher du récit de la Passion les autres épisodes où nous voyons des Chrétiens comparaître devant des tribunaux romains.

LE TÉMOIGNAGE PAULINIEN.

Le plus ancien témoin que nous puissions interroger sur l'histoire de la Passion est l'apôtre Paul. Il a dû être fort exactement informé des circonstances dans lesquelles Jésus était mort. Lui, qui racontait cette mort aux Galates avec tant de puissance qu'ils pensaient assister eux-mêmes à la crucifixion

1) Nous parlons de traditions : celles-ci ne doivent pas être identifiées avec des sources écrites bien que, dans certains cas, aux traditions que nous reconstituons par analyse aient pu correspondre des sources écrites. Ce point est, à nos yeux, de toute première importance. Dans l'étude des antécédents des récits évangéliques il ne faut pas se laisser impressionner par la manière dont peuvent être posés et résolus les problèmes analogues que présente la littérature hébraïque, dans le Pentateuque en particulier. Le rôle des rédacteurs évangéliques a été beaucoup plus considérable que celui des rédacteurs du Pentateuque. Ils ne se sont pas bornés à juxtaposer et à compiler, ils ont remanié, élaboré, composé. Il est donc possible de reconnaître les traditions qu'ils ont reçues, mais non de reconstituer les sources écrites qu'ils ont pu consulter. Il résulte de ce fait qu'on ne peut employer pour distinguer les sources des évangiles toute une série de critères (langue, style, vocabulaire, etc.) qui ont rendu des services inappréciables dans la critique de l'Ancien-Testament. Il faut bien se rendre compte de la différence qu'il y a entre le mode de composition de la Genèse, par exemple, et celui des évangiles pour ne pas exiger en matière de critique évangélique une précision et un ordre de preuves que la nature même du sujet ne permet pas d'apporter. C'est un des principaux mérites de Wellhausen d'avoir su, après avoir décomposé avec une extrême rigueur les livres de l'Hexateuque, renoncer à définir de la même manière les sources des évangiles.

(*Gal.*, 3, 1), devait composer ce tableau non par un simple jeu de son imagination, mais à l'aide de souvenirs directs ou indirects des événements. Malheureusement, Paul qui s'adresse dans ses lettres à des gens qui ont déjà reçu son témoignage sur la mort du Christ n'éprouve nulle part le besoin de tracer le tableau qu'il rappelle d'un mot dans l'épître aux Galates.

C'est tout au plus si, dans deux passages, il fait une rapide allusion aux circonstances dans lesquelles le Christ est mort ; encore cette allusion est-elle conçue en des termes tels qu'il n'est pas possible d'en fixer le sens avec une entière certitude.

Dans la première épître aux Thessaloniens, parlant des tracasseries que les Chrétiens subissent de la part de leurs compatriotes restés païens, Paul écrit : « Vous imitez les Églises de Dieu en Christ-Jésus, qui sont en Judée. Vous avez souffert de vos compatriotes ce qu'elles ont subi de la part des Juifs. Ils ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes ; ils nous ont persécutés ; ils ne cherchent pas à plaire à Dieu ; ils sont hostiles à tous les hommes, en nous empêchant de prêcher l'Évangile aux païens pour qu'ils soient sauvés. En tous temps, ils mettent un comble à leurs péchés, aussi la colère de Dieu viendra sur eux à la fin » (*I Thess.*, 2, 14-16).

Il semble, à la première lecture, qu'on soit, avec ce texte, en présence d'un témoignage très net et qu'on soit obligé de conclure que pour Paul les véritables auteurs de la mort de Jésus ce sont les Juifs. Mais, si on examine ce passage de très près, on s'aperçoit que le sens n'en est pas aussi précis qu'il le semble d'abord. En premier lieu, on ne peut pas prendre les mots « qui ont tué » (ἀποκτείναντων) au pied de la lettre. Matériellement les Juifs n'ont pas tué Jésus ; Paul sait très bien qu'il a été crucifié et que la crucifixion est un supplice romain. L'expression dont il se sert doit donc être prise dans un sens figuré. Dans le passage qui nous occupe, Paul ne cherche pas à présenter un tableau précis de l'histoire de la Passion : la préoccupation historique est complètement

étrangère à sa pensée; son intention est de dresser un réquisitoire contre les Juifs. Ce réquisitoire n'est pas appelé par le contexte d'une manière nécessaire. Une allusion aux tracasseries dont les Chrétiens de Thessalonique étaient victimes de la part de leurs compatriotes païens n'appelait pas une énumération des péchés d'Israël. Si Paul introduit ici cette énumération, c'est parce que le péché d'Israël joue dans son système un tel rôle qu'il y est sans cesse ramené comme malgré lui. Il suffit de se rappeler comment l'épître aux Romains motive l'appel des Païens par l'incrédulité d'Israël pour comprendre l'importance de ce péché pour l'apôtre des gentils. On sent qu'il y a là un des facteurs déterminants de sa pensée. Ces observations autorisent peut-être à supposer que, quand Paul dit des Juifs qu'« ils ont tué le Seigneur Jésus », il pense moins à la matérialité de l'histoire qu'au fait moral du rejet de Jésus par Israël, rejet qui a eu pour conséquence, d'une part, la crucifixion, de l'autre, l'appel des païens.

Il nous semble donc que le passage *I Thess.*, 2, 15 n'autorise pas à attribuer aux Juifs la responsabilité directe de la mort de Jésus plus qu'il ne permet de contester que les Romains ont matériellement tué Jésus.

Les épîtres pauliniennes contiennent un seul autre passage qui peut être rapporté aux circonstances historiques de la mort du Christ; il se trouve dans la première épître aux Corinthiens. Paul parle de la sagesse qu'il prêche, « sagesse qui n'est pas celle de ce monde ou des princes de ce monde qui périssent (σοφίαν οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων) mais qui est la sagesse mystérieuse prédestinée par Dieu pour notre gloire (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν) ». A propos de cette sagesse Paul écrit cette phrase : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le glorieux Seigneur (ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν) (*I Cor.*, 2, 6-8). Et

pour compléter encore sa pensée Paul ajoute au verset 10 : « A nous Dieu l'a révélée par l'esprit ». Ce passage soulève une question assez délicate : qui sont ces ἀρχόντες τοῦ αἰῶνος τούτου ? Deux interprétations se présentent à première vue ; elles semblent avoir autant de chances l'une que l'autre d'être justes. Ces ἀρχόντες peuvent être les autorités politiques réelles ou bien les puissances spirituelles démoniaques qui gouvernent le monde actuel. Les deux interprétations ont été soutenues¹ et, à la vérité, il est fort difficile de choisir entre elles². En faveur de la seconde, on a fait remarquer³ que le parallélisme est plus naturel entre la sagesse de Dieu et les puissances démoniaques qu'entre cette sagesse et les hommes. L'argument ne nous semble pas probant. La sagesse divine domine les démons autant qu'elle domine les hommes. En faveur de l'autre interprétation on peut invoquer, nous semble-t-il, diverses considérations, non pas décisives sans doute, mais qui cependant nous paraissent avoir un certain poids. Le terme de καταργουμένων qui qualifie le mot ἀρχόντων convient mieux pour des hommes qui passent que pour des puissances démoniaques qui doivent durer autant que le monde lui-même. Si Paul avait pensé aux puissances spirituelles n'aurait-il pas écrit plutôt « les puissances de ce monde qui passe » ? On peut faire remarquer en outre qu'à l'idée que les ἀρχόντες n'ont pas reçu la sagesse divine s'oppose celle que les Chré-

1) Voient dans les ἀρχόντες des autorités politiques : Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* (Commentaire de Meyer, V⁸), Leipzig, 1896, p. 95. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893, p. 111, n. 1. Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900, p. 39. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Leipzig, 1905, p. 123.

Voient dans les ἀρχόντες des puissances démoniaques : Everling, *Paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen, 1888, p. 12 s. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 296. Lietzmann, *Handbuch zum Neuen-Testament*, III, 1, p. 89.

2) On ne peut invoquer l'usage de la langue paulinienne. Paul emploie ἀρχόντες au pluriel dans un sens d'autorités politiques (*Rom.*, 13, 3) et ἀρχὼν au singulier avec le sens de puissance démoniaque (*Eph.*, 2, 2), mais l'usage n'est pas suffisamment attesté.

3) Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, III, 1, p. 89.

tiens l'ont reçue, idée qui est exprimée au commencement et à la fin du développement. Or il y a une antithèse plus satisfaisante entre les chefs de ce monde, les grands de la terre, qui rejettent l'Évangile, et les humbles qui l'accueillent, qu'entre les démons et les hommes. Toutes ces raisons nous donnent l'impression que les ἀρχόντες sont les puissances politiques et non les démons ; peut-être faudrait-il, tout au plus, admettre que Paul ne distingue pas d'une manière absolue entre les autorités politiques et les démons qui leur donnent leur puissance. En tous cas, ce qui nous paraît dominer dans le terme d'ἀρχόντες c'est l'idée de pouvoir politique. S'il en est ainsi, notre passage apporte une indication précieuse sur les vues de Paul relativement à l'histoire de la Passion. Ce sont à ses yeux les Romains qui ont crucifié Jésus. Il ne pouvait en effet venir à l'esprit de Paul d'appliquer le terme de ἀρχόντες aux Juifs qui n'avaient plus au temps de Jésus un pouvoir politique indépendant¹.

Au premier abord, il paraît y avoir contradiction entre les deux textes pauliniens que nous avons cités ; le premier semble dire que les Juifs ont tué Jésus, le second dit que ce furent les Romains. Mais le second texte seul vise l'acte matériel de la crucifixion ; le premier se rapporte au rejet de l'Évangile par les Juifs, rejet qui a eu pour conséquence l'échec de la mission de Jésus et sa mort.

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Il peut sembler presque inutile de demander aux évangiles synoptiques quelles traditions ils nous apportent sur l'histoire de la Passion. N'ont-ils pas, en effet, fourni tous les éléments du système généralement reçu : procès devant le sanhédrin, condamnation portée par les autorités juives,

¹) Dire, comme le fait Bachmann (*erst. Br. d. P. an d. Kor.*, p. 123) que Paul « doit avoir en vue les autorités juives », c'est supposer résolu le problème qu'il s'agit d'étudier.

ratifiée et exécutée par le procureur romain? Si cette conception est bien celle qui semble se dégager des récits de la Passion, il ne faut pas oublier que nos évangiles pris dans leur ensemble ne forment pas un bloc parfaitement homogène et il y a lieu de rechercher si, dans les diverses traditions qui ont été juxtaposées et amalgamées pour former le récit actuel, il ne s'en trouve pas une qui suppose une conception de l'histoire de la Passion différente de celle des derniers rédacteurs des récits évangéliques.

La première allusion à la Passion se trouve dans les évangiles synoptiques immédiatement après la seconde dispute relative au sabbat. Marc (3, 6) parle d'un complot des pharisiens et des Hérodiens contre Jésus pour le faire mourir. Mathieu (12, 14) mentionne seulement les pharisiens. Luc est moins précis, il dit seulement (6, 11) que les pharisiens se concertent sur le sort qu'ils feront subir à Jésus. Dans le récit actuel ce conciliabule n'est suivi d'aucun effet, mais il est évident qu'il ne devait pas en être de même dans la source. Aucun narrateur n'aurait raconté la formation d'un complot sans faire connaître ensuite à ses lecteurs les événements qui en résultent. Nous sommes donc en présence d'un fragment appartenant à une tradition qui attribuait aux Juifs l'initiative des poursuites qui ont amené la mort de Jésus.

Dans la seconde partie de l'évangile on trouve, à trois reprises différentes, une prophétie des souffrances du Christ. Il n'est pas douteux que les rédacteurs de ces déclarations aient été, au moins fortement influencés, par la conception qu'ils avaient des événements de la Passion. Il y a dans ces trois prophéties un reflet très précis d'une histoire de la Passion. C'est à ce point de vue que nous avons à les examiner ici.

Dans la première prophétie, Marc (8, 31) et Luc (9, 22) disent que Jésus doit être rejeté (ἀποδοκιμασθήναι) par les autorités juives et beaucoup souffrir. Ce texte suppose évidemment une relation entre le rejet et les souffrances, mais il

n'en résulte pas nécessairement que ceux qui rejettent soient aussi ceux qui font souffrir. Il faut cependant noter que l'intervention des autorités suppose autre chose que l'échec de la prédication de Jésus.

Ce qui, en définitive, donne lieu de penser que le texte de Marc et de Luc n'attribue pas nécessairement un rôle actif aux Juifs dans la Passion, c'est la correction que Mathieu (16, 21) lui a fait subir. Le premier évangéliste ne dit pas que Jésus doit être rejeté, mais qu'il doit souffrir de la part des autorités juives. La correction a pour but de faire des Juifs les auteurs des souffrances de Jésus. Mathieu n'a donc pas jugé assez explicite le texte adopté par Marc et Luc.

Dans la seconde prophétie des souffrances les trois évangélistes (*Mc.*, 9, 31 ; *Mt.*, 17, 22 ; *Lc.*, 9, 44) disent que le Fils de l'Homme sera livré entre les mains des hommes qui le feront mourir. Comme ces déclarations annoncent des faits de l'histoire, il nous paraît probable qu'il est question ici de la trahison de Judas plutôt que de l'abandon du Christ par Dieu aux puissances ennemies. Quels sont les hommes à qui Jésus est ainsi livré? Luc ne précise pas, mais il semble abréger ce passage puisqu'il ne parle pas non plus de résurrection. Marc et Mathieu, qui, à notre avis, ont conservé ici le texte primitif¹, disent que Jésus est livré entre les mains des hommes qui le font mourir. Ceux-ci ne sont pas désignés plus précisément mais comme, au sens matériel du mot, ce sont les Romains qui ont fait mourir Jésus, on est en droit de penser que notre fragment provient d'une tradition dans laquelle Jésus était livré par Judas entre les mains des Romains.

Quelque intéressantes que soient pour nous les deux premières prédictions des souffrances, elles n'ont pas, pour la question qui nous occupe ici, autant d'importance que la troisième (*Mc.*, 10, 23-34 ; *Mt.*, 20, 17-19 ; *Lc.*, 18, 31-34). Celle-ci, plus développée que les deux autres, forme un véritable petit

1) Maurice Goguel, *L'Évangile de Marc*, Paris, 1909, p. 183 s.

tableau de l'histoire de la Passion. Quand on en examine le texte on est frappé d'une différence importante entre Luc, d'une part, Mathieu et Marc de l'autre. L'accord de Mathieu et Marc nous avait d'abord amené à attribuer à une réduction opérée par Luc ce qu'il y a de particulier dans son récit ¹, mais un examen répété de la question nous a convaincu que notre point de vue primitif ne pouvait être maintenu.

Dans les textes de Marc et de Mathieu les faits suivants sont énumérés :

- 1° Jésus arrive à Jérusalem ;
- 2° Il est livré aux grands prêtres et aux scribes ;
- 3° Il est condamné par eux ;
- 4° Il est livré par eux aux Païens ;
- 5° Il est frappé, outragé et mis à mort par les Païens.

C'est un résumé exact du récit synoptique de la Passion.

Dans le texte de Luc les trois premiers termes mentionnés par Marc et par Mathieu font défaut. Jésus n'est pas livré aux Juifs, mais aux Païens ; il n'y a aucune allusion à un procès juif. Le point de vue est exactement le même que dans la seconde prophétie. On ne peut, nous semble-t-il, expliquer la divergence constatée entre les deux premiers et le troisième évangélistes par une abréviation que Luc aurait fait subir à sa source, car l'évangéliste n'aurait pas modifié le tableau des souffrances du Christ qu'il trouvait chez ses devanciers de manière à le mettre en contradiction avec le récit qu'il devait donner lui-même de la Passion. L'explication inverse est bien plus vraisemblable : elle consiste à admettre que Luc a conservé le texte primitif et que les rédacteurs du second et du premier évangiles ont introduit les Juifs pour mettre la prophétie d'accord avec les événements de la Passion tels qu'ils les racontaient.

La troisième prophétie des souffrances proviendrait donc d'une tradition qui attribuait aux Romains la responsabilité

1) Maurice Goguel, *Ev. de Marc*, p. 202 s.

de la mort de Jésus, la seconde a certainement, la première peut-être, la même origine.

Venons maintenant au récit de la Passion lui-même. Nous croyons que dans ce récit qui, pris dans son ensemble, attribue aux Juifs l'initiative des poursuites contre Jésus, on peut reconnaître des morceaux qui ont dû à l'origine appartenir à des traditions où les événements se déroulaient d'une autre manière.

Dès le début de la relation du procès devant Pilate on remarque une petite incohérence qui donne lieu de penser que ce récit devait primitivement se trouver dans un autre contexte. Marc (15, 1) et Mathieu (23, 1-2) disent que le sanhédrin (Mathieu dit : après avoir prononcé une condamnation capitale) fait lier Jésus, l'emmène et le livre à Pilate. Le récit de Marc continue en ces termes : « Pilate lui demanda : Es-tu le roi des Juifs ? » (*Mc.*, 15, 2). Mathieu, qui a interrompu son récit pour raconter la fin de Judas, reprend le fil de sa narration par ces mots : « Et Jésus se tenait debout devant le gouverneur » (*Mt.*, 27, 11^a) ; puis il rapporte la même question que Marc et de la même manière. Ce qui frappe dans cette narration c'est que Pilate, dont il n'a pas encore été question et qui n'est pas encore intervenu dans les poursuites, interroge Jésus comme s'il était parfaitement au courant des griefs invoqués contre lui. On peut supposer qu'en lui remettant le prisonnier, les Juifs lui ont fait connaître les accusations dont Jésus est l'objet. Luc a compris ainsi le récit de ses devanciers, mais il a cru devoir exprimer ce qu'il trouvait sous-entendu chez eux : « Ils commencèrent, dit-il, à l'accuser, disant : Nous avons trouvé cet homme troublant notre peuple et empêchant de payer le tribut à César et se disant le Christ, c'est-à-dire le Roi » (*Lc.*, 23, 2). L'exemple de Luc prouve qu'il y avait lieu, non seulement de sous-entendre, mais encore d'exprimer ces accusations, elles sont un élément essentiel du récit. Luc en a bien eu le sentiment puisqu'il a aperçu une lacune chez ses devanciers et s'est efforcé de la combler.

Il y aurait donc déjà quelque chose d'étrange à ce que les

accusations des Juifs contre Jésus fussent sous-entendues, mais ce n'est pas tout : il ne peut y avoir relation organique entre le récit du procès juif et celui du procès romain pour cette raison très simple que le chef d'accusation n'est pas le même dans les deux procès. Devant le sanhédrin Jésus est accusé de s'être dit le Christ, le fils de Dieu, devant Pilate de s'être proclamé le Roi des Juifs. Sans doute on peut saisir une relation entre les deux accusations. La seconde pourrait être comprise comme une traduction de la première faite à l'usage des Romains. Mais, s'il y avait eu ainsi adaptation de la formule d'accusation à l'usage de l'autorité païenne, la chose valait la peine d'être dite et on ne voit pas ce qui aurait pu permettre au narrateur de la passer sous silence. La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que la relation qu'il y a dans le récit actuel entre le procès juif et le procès romain n'est pas primitive, mais provient uniquement du rédacteur.

On ne peut, bien entendu, reconstituer la tradition à laquelle appartenait à l'origine le récit du procès romain. Deux hypothèses sont *a priori* possibles : ou bien il appartenait à un récit où il était mis en relation organique avec l'arrestation de Jésus par les Juifs et le procès devant le sanhédrin, ou bien il provient d'une tradition où c'étaient les Romains qui arrêtaient Jésus et le mettaient en accusation. On comprendrait alors pourquoi Pilate interroge Jésus sans avoir besoin d'être renseigné sur sa personne et sur les accusations portées contre lui.

Des deux hypothèses que l'on peut envisager, la seconde nous paraît être la plus vraisemblable. On a quelque peine, en effet, à concevoir les raisons qui auraient pu déterminer un rédacteur à extraire un fragment d'un récit où le procès de Jésus est attribué à l'initiative des Juifs pour l'incorporer dans un autre récit du même type, tandis qu'on comprend très bien que le fragment d'un récit où c'étaient les Romains seuls qui menaient le procès ait été introduit dans une narration où l'initiative des poursuites était attribuée aux

Juifs ; nous sommes donc conduits à penser que le récit du procès romain a été emprunté par le rédacteur du procès juif à une source plus ancienne.

Il y a dans le récit synoptique un autre épisode qui nous paraît provenir, sinon de la même tradition, du moins d'une forme plus récente de cette même tradition : c'est l'épisode de la libération de Barabbas, raconté par les trois synoptiques (*Mc.*, 15, 6-15 ; *Mt.*, 27, 15-26 ; *Lc.*, 23, 18-25). Leur récit est visé par le quatrième évangéliste (*Jean*, 18, 39-40).

Les quatre évangiles supposent la coutume qu'aurait eue le gouverneur romain de mettre un prisonnier en liberté à chaque fête de Pâque. D'après Marc et Luc, ce sont les Juifs qui demandent à Pilate de se conformer à cette habitude. D'après Mathieu et Jean, c'est Pilate qui prend l'initiative d'offrir au peuple la liberté de Jésus. Dans les divers récits les événements se déroulent de la même manière, abstraction faite de quelques détails secondaires dans l'examen desquels il est inutile d'entrer. Dans les divers récits, la liberté de Jésus est offerte au peuple qui la refuse et demande celle de Barabbas. Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'historicité de cet épisode. Il n'y a aucun indice extérieur aux évangiles eux-mêmes qu'on puisse invoquer à l'appui de la coutume supposée ici¹. Le moins qu'on puisse dire c'est que son existence est extrêmement problématique. L'épisode est donc, au moins, des plus suspects. La question n'est d'ailleurs pour nous d'aucune importance, car ce qui nous intéresse ici ce ne sont pas les événements tels qu'ils se sont déroulés en réalité, c'est la manière dont on s'est imaginé qu'ils s'étaient produits.

L'épisode qui représente le peuple juif appelé à choisir entre Barabbas et Jésus et se prononçant pour le brigand, devait évidemment dans la pensée de ceux qui le rapportent fournir une preuve irrécusable et définitive de l'aveuglement et de

1) J. Merkel, *Die Begnadigung am Passahfeste*, *Z. f. N. T. W.*, 1905, p. 293 s.

la culpabilité d'Israël. Les Juifs n'ont pas seulement mis Jésus au rang des malfaiteurs, ils l'ont mis plus bas encore.

L'épisode montre en outre Pilate faisant une démarche timide, mais tout à fait nette, en faveur de Jésus. Il fait donc partie de ce groupe de détails et d'épisodes destinés à atténuer la responsabilité des Romains dans l'histoire de la Passion pour aggraver d'autant la culpabilité des Juifs.

Mais si l'on peut expliquer ainsi la genèse de notre récit, il n'en est pas moins vrai qu'on y peut trouver des indications précieuses sur la manière dont on concevait l'histoire de la Passion dans le milieu où l'épisode de Barabbas a été raconté pour la première fois. On ne pouvait se représenter la coutume attribuée au gouverneur romain autrement que comme une mesure bienveillante à l'égard des Juifs. Donc, en offrant la liberté de Jésus, Pilate pense être agréable au peuple. La preuve c'est qu'ensuite, au lieu de faire prévaloir la solution vers laquelle il incline manifestement, il conforme sa décision aux préférences marquées par les Juifs. Peut-on tirer de ce fait quelque conclusion? Il nous semble que oui. Si Pilate, en proposant de mettre Jésus en liberté, a pensé être agréable aux Juifs, c'est que l'initiative des poursuites ne venait pas des Juifs, c'est donc que Pilate avait des raisons de croire le peuple favorable à Jésus. L'initiative du procès ne devait donc pas être attribuée aux autorités juives, mais à l'autorité romaine.

Une autre conception serait, il est vrai, possible; elle est déjà, semble-t-il, indiquée dans les récits des évangélistes (*Mc.*, 15, 10) qui ont bien dû s'expliquer à eux-mêmes comment Pilate avait pu prononcer comme une mesure gracieuse pour les Juifs quelque chose qui paraissait aller directement contre ce qu'ils avaient demandé. Cette conception consiste à admettre que le peuple est, dans son ensemble, favorable à Jésus et que cette faveur même a déterminé les prêtres, les pharisiens et les scribes à perdre un rival considéré comme dangereux. Les autorités juives se seraient alors

arrangées pour arrêter Jésus et le juger de nuit, puis elles l'auraient remis au procureur. Pilate aurait deviné ce qui s'était passé ; peu soucieux de servir d'instrument aux vengeances du sanhédrin, peut-être satisfait, d'autre part, de mettre le peuple juif en opposition avec ses chefs, il aurait tenté de s'appuyer sur l'élément populaire pour résoudre la question qui lui était soumise en écartant la solution désirée par les autorités juives, mais sans s'exposer lui-même à être plus tard accusé de n'avoir pas donné suite à une plainte dont la portée politique pouvait facilement être démontrée aux yeux de l'autorité romaine supérieure. La combinaison de Pilate aurait échoué parce que les prêtres auraient réussi à retourner l'opinion populaire.

La construction est évidemment fort ingénieuse, elle l'est trop pour qu'on puisse la considérer comme fondée. D'une part le revirement du peuple n'est pas expliqué, de l'autre sa présence devant le tribunal de Pilate n'est pas justifiée. Si le procès juif a été conduit à la hâte, de nuit, à l'insu du peuple et si Jésus a été dès l'aube conduit à Pilate, comment se fait-il que le peuple soit là ? Qui l'a instruit si vite d'événements qui se sont passés en cachette ? Comment la foule n'est-elle pas occupée aux préparatifs de la fête ? Il y a là une série de difficultés qu'on ne peut écarter¹. On se représente au contraire fort bien comment le récit s'est développé si le premier narrateur attribuait à Pilate l'initiative du procès. Pilate a fait arrêter Jésus : en l'interrogeant il a constaté que c'était un rêveur peu dangereux. Comme il a entendu parler de l'enthousiasme populaire pour Jésus, il offre à la foule de le relâcher. Mais l'arrestation même de Jésus a tué son prestige. Le prophète acclamé n'était pas le

1) Il faut en noter une autre qui n'est pas moins grave. Si Pilate, après avoir fait arrêter Jésus, a reconnu avoir affaire à un personnage innocent et d'ailleurs peu dangereux, il a pu désirer, pour ne pas paraître se déjuger, que la liberté de Jésus lui soit demandée par les Juifs. On a, au contraire, peine à comprendre pourquoi il n'aurait pas tout simplement refusé sa ratification à une décision du sanhédrin qu'il jugeait injustifiée.

Messie puisqu'il est tombé entre les mains des Romains. De bienveillant qu'il était, le peuple est devenu hostile. Il repousse la grâce que Pilate lui offrait. Le gouverneur alors laisse les choses suivre leur cours.

Telle devait être l'économie du récit primitif relatif à Barabbas. Quand on eut attribué aux Juifs l'initiative des poursuites, il fallut le modifier et présenter l'offre de Pilate comme une tentative faite par lui pour sauver Jésus en divisant ses ennemis. Mais, à l'origine, l'épisode était, nous semble-t-il, mieux à sa place dans une tradition qui attribuait l'initiative de la Passion aux Romains.

Il nous faut encore envisager quelques détails du récit de Luc qui s'accordent peut-être mieux avec l'hypothèse d'une initiative romaine. Tel est, par exemple, l'épisode de la comparution devant Hérode (23, 6-16). Le détail peut difficilement être authentique. On ne voit pas bien un magistrat romain déférant à un tribunal étranger un homme accusé d'un délit commis sur le territoire de la juridiction romaine et cela pour la seule raison que l'accusé n'appartient pas par sa naissance au territoire romain. Si l'épisode ne correspond ainsi à rien d'historique, sous l'influence de quelles préoccupations a-t-il été introduit dans le récit évangélique? Ce ne peut être pour atténuer la culpabilité de Pilate, car aucun jugement n'est prononcé par Hérode? Ce ne peut donc être que pour associer Hérode à la condamnation portée contre Jésus. Il ne devait y avoir intérêt à l'y associer qu'en tant que représentant du pouvoir juif. Ce doit donc être pour unir le judaïsme au paganisme dans la condamnation de Jésus qu'on a, à l'origine, raconté l'épisode d'Hérode qui nous a été conservé par Luc. Ceux qui l'ont d'abord rapporté ne devaient rien savoir du rôle joué par le sanhédrin. Ils n'auraient pas eu besoin sans cela d'introduire l'épisode relatif à Hérode pour mettre des Juifs parmi les ennemis de Jésus¹.

1) On ne peut néanmoins établir cette conclusion avec une certitude absolue,

Luc raconte encore que, quand on conduit Jésus au supplice, une grande foule de peuple et des femmes le suivent en se frappant la poitrine (*Luc*, 23, 27). Quand Jésus a expiré, le peuple s'en retourne en se frappant la poitrine (*Lc.*, 23, 48). Quelle est la portée de ce détail? On peut, il est vrai, penser que l'évangéliste en le relatant estime qu'il y a là comme un désaveu de l'attitude des autorités juives. Mais était-ce bien là le sens primitif de l'épisode? Il est permis d'en douter. Comment concilier ce qui est dit ici de l'attitude du peuple avec les cris rapportés plus haut quand la foule arrache à Pilate la condamnation de Jésus? Comment comprendre que ces Juifs pleurent sur Jésus sans exprimer l'ombre d'un blâme pour les autorités de leur peuple qui l'ont condamné? Leur attitude ne se comprend-elle pas mieux si Jésus meurt victime du pouvoir romain et si les Juifs sont réduits au rôle de spectateurs passifs, joyeux ou affligés suivant les cas? Nous croyons, ici encore, être en présence d'un fragment qui suppose une tradition d'après laquelle Jésus était condamné par Pilate.

Nous estimons donc qu'il y a dans les évangiles synoptiques un certain nombre de détails qui supposent l'existence d'une tradition d'après laquelle c'était Pilate et non le sanhédrin qui prenait l'initiative des poursuites contre Jésus.

Il n'en reste pas moins vrai que l'idée des évangélistes est que le sanhédrin a pris l'initiative des poursuites, qu'il a fait arrêter Jésus, l'a condamné et qu'ensuite il l'a remis à l'autorité romaine pour que le jugement prononcé soit ratifié et exécuté. La conception est si nette qu'il n'est pas utile de relever tous les passages où il peut y être fait allusion. Bornons nous à indiquer les morceaux du récit de la Passion où cette idée s'exprime directement. Il y

car il se pourrait que l'auteur ait voulu attribuer la responsabilité de la mort de Jésus au sanhédrin et au peuple juifs en même temps qu'à Hérode. Il faut toutefois noter que *Actes* 4, 27 mentionne comme s'étant concertés pour faire mourir Jésus, Hérode et Pilate; le même passage indique comme complices les Juifs et les Païens, il n'est pas question du sanhédrin.

a d'abord le récit du complot des ennemis de Jésus qui deux jours avant la pâque décident de le faire mourir (*Mc.*, 14, 1-2; *Mt.*, 26, 3-5; *Lc.*, 22, 1-2). Il y a ensuite la démarche de Judas auprès des autorités juives (*Mc.*, 14, 10-11; *Mt.*, 26, 14-16; *Lc.*, 22, 3-6). Puis c'est le récit de l'arrestation : chez Marc et chez Mathieu, elle est faite par Judas accompagné d'une foule armée d'épées et de bâtons qui vient de la part des grands-prêtres (des scribes, *Mc.*) et des anciens (*Mc.*, 14, 43-52; *Mt.*, 26, 47-56); chez Luc, il est seulement question d'une foule à la tête de laquelle marche Judas (*Lc.*, 22, 47) sans doute parce que Luc a connu une tradition différente et qu'il a voulu éviter de se prononcer entre les deux manières de raconter l'arrestation¹.

Les rédacteurs des évangiles synoptiques ont donc utilisé deux traditions qui présentaient sur les auteurs directs de la Passion deux systèmes très différents. D'après l'une c'étaient les Juifs, d'après l'autre c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative des poursuites contre Jésus; d'après la première il y avait un procès juif et la condamnation portée contre Jésus était ratifiée par l'autorité romaine; d'après la seconde le magistrat romain intervenait seul. Laquelle de ces traditions faut-il considérer comme la plus ancienne? Il y a là une question qui ne peut dès à présent être entièrement résolue et qui devra être reprise après un examen minutieux des faits de la Passion. Il faut cependant faire une remarque. Dans les récits actuels ce sont les Juifs qui interviennent, et les fragments de l'autre tradition n'apparaissent que mutilés et encadrés d'une manière qui en fausse le sens; ce fait donne à penser que les auteurs des évangiles ont corrigé une tradition ancienne où les Romains seuls intervenaient, en la combinant avec une tradition plus récente qui faisait aussi jouer un rôle aux Juifs. Cette hypothèse est plus vraisemblable que l'hypothèse inverse, car si les évangélistes avaient

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910, p. 75.

introduit dans un récit antérieur l'idée que les Romains seuls poursuivaient Jésus, cette idée apparaîtrait nettement dans leur rédaction et n'aurait pas besoin d'être dégagée par un examen minutieux des différents récits.

(A suivre.)

M. GOGUEL.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE

EN SAVOIE

V

LES FIANÇAILLES ET LE MARIAGE

Il n'est pas facile de donner d'une manière suivie un scénario complet des cérémonies des fiançailles et du mariage dans les deux départements de la Savoie, d'une part à cause des lacunes d'information pour la plupart des petites vallées latérales, et de l'autre à cause des variations de détail presque d'une commune à l'autre. Les régions pour lesquelles je suis le mieux renseigné grâce aux travaux des savants locaux, à mes enquêtes personnelles et aux communications de M. Cl. Servettaz (de Thonon), de M. A. Dumont (de Bonneville), etc., ce sont celles du Chablais et du Faucigny. Pour les autres régions, et surtout pour les vallées latérales de la Tarentaise et de la Maurienne, où l'on peut espérer que se seraient le mieux conservés les vieux usages, on ne sait à peu près rien en dehors de ce qu'en ont dit quelques auteurs du début du dernier siècle ou de généralités sans intérêt¹.

1) Voici la bibliographie des rites du mariage en allant du nord au sud ; il se peut que de petites brochures ou bien des passages perdus au milieu de travaux plus spécialement historiques, hagiographiques, etc., m'aient échappé, et je serais heureux qu'on me signalât ces omissions.

Haute Savoie en général : J. Serand, *L'Homme actuel* dans le *Guide* de la collection Boule, Paris, s. d., p. 137-138.

Vallée de la Dranse : Aimé Constantin : *Coup d'œil sur certains usages de la vallée de la Dranse*, etc. ; compte-rendu de la 2^e session du Congrès des Socié-

Les garçons et les filles se fréquentent et font connaissance l'hiver aux veillées et l'été, en plaine, aux moissons, aux fenaisons et aux *vogues* (fêtes patronales), et en haute montagne lors des fêtes des alpages. Dans tous ces cas, il existe une réglementation plus ou moins stricte des relations

tés savantes savoisiennes en 1879, Annecy, 1880, p. 179-187, d'après un manuscrit Despine et avec des compléments sur les Gets et Larringes en 1862 et 1879.

Régions d'Évian, du Biot, de Samoëns, du Grand Bornand, etc. : documents que m'a communiqués M. Servettaz, professeur à l'École supérieure de Thonon.

Thonon : Dantand, *L'Olympe disparu*, 5^e fascicule, Thonon, 1906, p. 27-38, 71-76 ; L. Jacquot, *Coutumes chablaisiennes*, Revue des Traditions Populaires, t. XX, 1905, p. 315.

Région de Messery : E. Vuarnet, *Messery, Nernier et leurs environs*, Mémoires de l'Académie chablaisienne, 1898, p. 188-189.

Région de Genève : Blavignac, *L'Empire genevois*, Genève, 1875, p. 168-170.

Région de Chamonix : A. Perrin, *Histoire de la Vallée et du Prieuré de Chamonix du x^e siècle au xviii^e*, Paris, 1887, p. 240-243.

Région de Bonneville : renseignements que je dois à MM. A. Dumont, Amédée Guy, Louis Mallinjud et pour Brison à M. Moenne-Loccoz.

Région de Thônes : Aimé Constantin, *Mœurs et usages de la vallée de Thônes*. I. *Du Mariage* ; compte-rendu de la 3^e session, etc. Chambéry, 1880, p. 81-95 et Revue Savoisiennne, 1880, p. 113-115 et 1881, p. 42-44.

Claude Gay, *Récits des coutumes antiques des vallées de Thônes*, Annecy, 1905, p. 42-45.

Région de Saint-Jullien : renseignements communiqués par M. Lafin, instituteur à Scionzier,

Région des Bauges : L. Morand, *Les Bauges*, t. III, Chambéry, 1891, p. 322-323.

Savoie en général : J. Corcelle, *L'Homme actuel*, dans le *Guide* de la collection Boule, Paris, Masson, s. d. p. 120-121 ; simple résumé de A. Perrin, *Anciennes coutumes relatives aux mariages*, 15^e Congrès des Sociétés savantes savoisiennes, Chambéry, 1899, p. 209-215 lequel a utilisé sans le citer : De Verneilh, *Statistique générale de la France... Département du Mont Blanc*, Paris, 1807, 4^e, p. 293-295 ; cet ouvrage a été démarqué par un très grand nombre d'auteurs, qu'il est inutile de citer ici.

Région de Chambéry : A. Perrin, *article cité*, et du même, *L'abbaye de Saint-Valentin de Maché*, etc., Chambéry, 1869, p. 30-31.

Tarentaise, région de Haute-Luce : Verneilh, *ouvrage cité*.

Tarentaise, région de Beaufort : Abbé Ducis, *La vallée de Beaufort*, Annecy, Chambéry, Alberville et Moutiers, 1868, p. 85, citant une communication de J. Replat à un Congrès historique de 1856, republiée in extenso dans *Feuilles d'Album*, Annecy, 1897 ; cf. p. 29-30.

Région de Tignes et de Val d'Isère, renseignements communiqués par M. Kellier, instituteur à Tignes.

entre jeunes gens. D'abord, il serait malséant qu'une fille acceptât de petits cadeaux d'un étranger à la commune, ou même, j'en ai fait l'expérience dans ma jeunesse, de danser et de boire avec lui. Les garçons de la commune et les amies y mettraient vite bon ordre; aussi, peut-on voir dans les vogues des bandes de filles et de garçons se côtoyer sans se mêler. Ce sont là les dernières manifestations d'une solidarité de classe d'âge par localités; mais le service militaire, en introduisant une nouvelle forme de confraternité, en a rapidement entraîné la dissolution. Un grand nombre de communes sont séparées même aujourd'hui par des antagonismes séculaires soit de plaine à montagne¹, soit de part et d'autre d'une rivière² et dans ce cas il y a une sorte d'interdiction pour les jeunes gens de prendre femme ou mari chez l'adversaire. Parfois il existe au contraire des conventions spéciales entre garçons de communes amies³. Cette solidarité sexuelle et communale est importante à connaître non seulement au point de vue social général, mais aussi parce qu'elle est la cause des rites de passage caractérisés qui seront décrits plus loin.

En somme, l'état d'esprit que Constantin a signalé dans la vallée de Thônes⁴ peut être regardé comme général en Savoie, avec des nuances légères qui dépendent de la configuration du sol. « Dans les communes les plus élevées, dit-il, la plupart des mariages ont lieu entre jeunes gens de la même commune; dans le bas de la vallée, c'est le contraire. Aussi dans les premières les femmes qui viennent d'une autre commune ou d'une autre vallée n'y sont-elles pas les bienvenues. Les filles de l'endroit gardent longtemps une rancune

1) Antagonisme entre les habitants de Bauges et ceux de la vallée de Chambéry; entre ceux de la Haute-Tarentaise ou Haute-Maurienne et ceux des vallées inférieures : F. Despine, *Promenade en Tarentaise*. Moûtiers, 1865, p. 60.

2) A Pontcharra sur Bréda, où les gamins se battent sur le pont Bayard; à Pont de Beauvoisin, etc.

3) Gay, *Thônes*, p. 33.

4) Constantin, *Thônes*, p. 81-82.

contre le jeune homme qui est allé prendre femme ailleurs. Il n'est pas jusqu'au vieux curé qui ne considère sa conduite comme une félonie et, à l'occasion, il ne manquera pas de venger en chaire les filles de sa paroisse. Quant à la nouvelle venue, il faudrait qu'elle fût née sous une bien bonne étoile, ou qu'elle eût de la corde de pendu dans sa poche, pour échapper à la malveillance des vieilles et des jeunes; mais sa situation s'arrange d'autant plus vite qu'elle a un caractère plus jovial, ce qu'on appelle avoir de la *poudre de risoleta* ».

Sans doute, il convient de voir dans cette attitude, en premier lieu, l'expression de cette crainte si générale dans l'humanité de tout ce qui est étranger; mais, de plus, je serais assez tenté d'y retrouver comme une dernière survivance d'une vieille règle d'endogamie en haute vallée et d'exogamie en plaine. Il ne faut pas oublier que sans compter les races préhistoriques, la Savoie a été colonisée ou occupée par les Celto-Ligures ou brachycéphales bruns alpins, par les Allobroges et Burgondes, tribus germaniques, et par des immigrés de toute sorte amenés par la mise en valeur du pays sous l'administration romaine. Cela fait bien des superpositions d'organisations familiales et juridiques différentes, qui doivent avoir contribué à imposer des orientations collectives déterminées, variables avec les localités. Or, l'existence de grandes familles sur base patriarcale large a été notée dans le massif des Bauges, en Chablais, etc., au milieu du siècle dernier et on les a comparées à des organisations semblables de l'Auvergne et des pays slaves. D'autre part, j'ai rencontré à plusieurs reprises une sorte de reste de l'organisation par clans dans des communes isolées; par exemple, à Brison il y a trois familles primitives qui d'abord étaient des blocs autonomes, et qui ne se sont fusionnées par intermariages qu'au cours du dernier siècle; actuellement le cousinage est tel que la règle endogamique se heurte aux prescriptions légales¹.

1) Ces familles primitives sont les Moëgne, les Boisier et les Coudurier;

La répartition des races en Savoie est encore si mal connue que je crains de pousser l'argument davantage ; mais l'explication donnée par Constantin de la tendance à l'endogamie en montagne, à savoir que les longues veillées d'hiver permettent aux jeunes gens de se mieux fréquenter, est insuffisante, et même fantaisiste : car c'est précisément la nécessité naturelle de se fréquenter entre soi qui serait de nature à donner aux jeunes hommes le désir de visages nouveaux, désir qui d'ailleurs pourrait se satisfaire en été. Il s'agit en somme d'une attitude collective qui s'impose aux jeunes avec un caractère d'obligation séculaire, dont les origines restent à déterminer.

Il se peut que les restrictions dont on constate des traces quand il s'agit du mariage aient été moins fortes quand il s'agissait de relations sexuelles antérieures au mariage, et ceci surtout pendant la saison de l'inalpage. La construction même des chalets anciens entraînait une promiscuité des sexes pendant la nuit qui devait provoquer ce que les curés et évêques regardaient comme un triste relâchement de mœurs¹. Quiconque a passé quelques nuits dans des chalets,

chaque section a ensuite attaché à son nom soit un surnom particulier, soit un autre nom de famille venu du dehors ; on a ainsi les Moëgne-Loccoz, les Coudrier-Boffe (ou Beuffe) ; comme surnoms, on rencontre : Labise, Voué, Guaneu, Quatia, Pirou, etc. J'y ai distingué deux types anthropologiques, l'un très blond, même filasse, yeux bleu clair, plutôt grand et élancé (race nordique ?), l'autre très petit, noirâtre (brachycéphales-alpins) ; les métis châains tendent à devenir les plus nombreux.

1) « Dans une autre localité (du diocèse d'Annecy), les moyens pris pour garantir les mariages contre les criminelles liaisons dont ils étaient précédés avaient été jusque-là inutiles... Le temps passé sur les montagnes à pâtre les troupeaux se trouvait être un fatal écueil. La vive impression produite par les instructions de M^{gr} Rey, en augmentant l'influence du curé, lui permit d'obtenir des parents les utiles mesures qu'ils lui avaient refusées jusqu'alors. Ils se concertèrent de manière qu'il y eût toujours quelques chefs de famille (donc auparavant il n'y avait sur l'alpe que des jeunes gens) avec les jeunes gens dans ces parages solitaires, pendant la saison des pâturages ; cette sage précaution eut tout le bon effet qu'on en pouvait attendre. » Ruffin, *Vie de Rey*, p. 367-368 ; ces instructions de l'évêque d'Annecy sont de 1834 ou 1835.

en des conditions telles qu'on le traitât en compatriote et en ami, a pu faire sur la liberté de mœurs qui y règne des observations suffisantes pour comprendre comment un médecin de mes amis est arrivé à constater que sur trente filles d'une vallée de la Haute-Savoie il n'y en a guère plus de deux ou trois en moyenne qui sont encore vierges la veille de leur mariage. Ainsi s'explique aussi cette stipulation de la région de Chamonix, que si un enfant est né avant que le mariage de ses parents date de sept mois au moins, on ne sonne pas les cloches au baptême.

Il n'y a pas lieu de voir là un signe d'une perversion introduite dans les mœurs en montagne par la civilisation ; c'est au contraire le reste d'une autre conception que la chrétienne de la valeur des relations sexuelles. D'ailleurs, elles ne devaient pas être si libres de toute restriction qu'on le croit d'ordinaire. Ce sont, en effet, les jeunes gens du même village ou de la même commune qui vivent en commun sur un même alpage, et il se peut que ces relations sexuelles sont alors postérieures à des rites de fiançailles, ou autorisées par l'opinion après l'accomplissement sur l'alpe de certaines formalités. J'ai lu quelque part, mais n'ai pas réussi à retrouver ma fiche, qu'anciennement, si deux jeunes gens s'accordaient pendant l'inalpage, ils en faisaient part à leurs compagnons assemblés dans un banquet au cours duquel les jeunes gens buvaient dans un même verre ou une même tasse qu'ensuite le garçon brisait ; les jeunes gens étaient à partir de ce moment regardés comme mariés et faisaient ensuite régulariser leur union par le curé ou le maire, après le retour au village en automne. Peut-être, existait-il d'autres rites d'union du même genre, qui auront échappé aux observateurs d'autant plus facilement que les faits d'ordre sexuel sont ceux dont les Savoyards, tout comme les demi-civilisés, craignent le plus de parler.

En outre, les garçons restés en bas venaient périodiquement voir les bergères de là-haut. Cette coutume a été décrite en détail pour les pâturages de la vallée de Thônes par

M. Gay ¹. « Ils prenaient des provisions et allaient en invités dans les montagnes pour y dîner à midi ; après le dîner, les jeunes gens dansaient de une à quatre heures du soir, jusqu'au moment d'aller en champ les vaches ; on dansait dans la grande salle du chalet ; on avait beaucoup de place devant la maison, ou plus loin ; on choisissait une place en plein pré ; on dansait sur cette place ; pour cette danse on était souvent très nombreux ; quand les vaches étaient aux champs, tous se faisaient bergers, chacun avec son bâton ; on allait garder les vaches avec la bergère, partie très agréable ; le soir on rentrait le bétail, on faisait le souper et on passait la veillée souvent jusqu'au jour. »

L'époque des mariages ne semble réglementée que dans des cas assez rares. Dans les villes, on se marie n'importe quand. Dans les communes rurales de la vallée de Thônes, les trois quarts des mariages ont lieu en avril et en juin ; une jeune fille se croirait déshonorée si elle se mariait en mai « parce que c'est le mois de Marie » ; on ne doit pas non plus se marier en carême, et comme il tombe en février et mars, ces deux mois sont éliminés à leur tour ; pendant l'été et l'automne, les travaux agricoles occupent trop les montagnards, qui doivent compter avec la brièveté des beaux jours aux hautes altitudes ; enfin, en hiver « les parents du jeune homme se soucient peu d'avoir à nourrir une bouche de plus jusqu'au printemps » ². On peut donc voir ici en action deux facteurs, l'un économique, l'autre chrétien local, et datant de la recrudescence dans nos pays du catholicisme après les missions de saint François de Sales, au xvii^e siècle. Je n'ai pas trouvé de faits qui rappelleraient les périodes primitives de mariage supposées par Westermarck et Havelock Ellis, sinon peut-être la préférence des pêcheurs de Rives, dont il sera parlé plus loin, pour le jour de la Saint-Pierre comme jour du premier rite des fiançailles provisoires.

1) Gay, *Thônes*, p. 53-54.

2) Constantin, *Thônes*, p. 83.

En règle générale, la jeune mariée va habiter dans la maison de ses beaux-parents, et c'est à cette forme normale de mariage que s'appliquent les descriptions qui suivent. Si, au contraire, c'est le marié qui va habiter chez les parents de sa femme, il est un peu méprisé. Cette forme s'appelle « se marier en gendre » à Samoëns, « se marier en bouc¹ » dans l'Albanais, et « se marier en cul de loup » à Bonneville², j'ignore pourquoi.

Après avoir souvent causé, avoir dansé ensemble aux vogues, le garçon fait part de ses intentions matrimoniales à la jeune fille. A Thonon, si c'était l'hiver, lors des glissades sur la pente de Crête il montait sur un traîneau, la prenait sur ses genoux et, renversant le traîneau, ou bien profitant d'une chute fortuite, il l'embrassait : la fille comprenait que c'était là un engagement véritable³. Dans le Haut Chablais, c'était aux parents à décider quelle femme convenait à leur fils⁴. En général, cependant, c'est le garçon qui choisit sa fiancée et il se contente de demander l'approbation de ses parents. Anciennement, le garçon allait faire directement sa demande, accompagné d'un camarade ; après les premières paroles données, il invitait au cabaret le père de la fille ou celui qui le représentait⁵ ; ce sont là des rites préliminaires d'agrégation et d'entrée dans la marge. A Tignes et à Val d'Isère, cependant, où le garçon fait sa demande directement, il n'y a pas de repas de famille ; anciennement, le jeune homme était assisté d'un camarade appelé *botachu*⁶.

Quand tous sont d'accord dans la famille du garçon, celui-ci va demander au père ou à la mère de la jeune fille l'entrée

1) Parce qu'on mène le bouc à la chèvre, au lieu qu'on mène la vache au taureau.

2) Voici les expressions patoises : *maria djhindre*, *é boché*, *é cu d'leu* ; cette dernière expression, que j'ai notée à Bonneville ne se trouve pas, p. 262, dans le *Dictionnaire Savoyard* de Constantin et Désormaux, Paris, 1902.

3) Dantand, *Olympe*, p. 111.

4) Constantin, *Dranse*, p. 179.

5) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293.

6) Documents Kellier ; le mot *botachu* n'est pas dans le *Dictionnaire* de Constantin et Désormaux.

de leur maison¹ ou ne se présente qu'avec l'assurance d'être favorablement accueilli (Chablais)². Anciennement, quand le père du jeune homme ou celui-ci faisaient la demande, si la fille refusait de l'agréer, elle dressait un tison dans la cheminée³; cette coutume, répandue au XVIII^e siècle, semble avoir disparu partout⁴.

Si le jeune homme est agréé, il vient quelques jours après avec son père faire la demande officielle; il apporte une bouteille d'eau-de-vie, en offre au père et à la mère de la jeune fille, puis à tous les assistants : c'est l'entrée en matière obligée; après quoi on discute la date et les conditions du mariage, et le futur donne des arrhes à la future, arrhes qu'elle devra doubler en cas de dédite et qui vont de 200 à 400 fr.⁵. La coutume des arrhes était générale au XVIII^e siècle⁶ et existe encore dans le Chablais⁷ et la Haute Tarentaise⁸. Dans les régions de Chambéry⁹ et de Thônes¹⁰, dès que le jeune homme est agréé il offre à la jeune fille un mouchoir ou fichu quadrillé de raies déterminées qu'elle jette aussitôt sur ses épaules d'un air pudique et parfois comme à regret.

A Rives, faubourg des pêcheurs de Thonon situé sur l'emplacement d'une ancienne station lacustre, il existait encore vers le milieu du XVIII^e siècle un ensemble de cérémonies matrimoniales particulières. Le jour de la Saint-Pierre, patron des pêcheurs, était entre autres le jour préféré des fian-

1) Verneilh, *ibid.*; Perrin, *Chamonix*, p. 240.

2) Constantin, *Dranse*, p. 179; *Thônes*, p. 85.

3) Perrin, *Anc. cout.*, p. 210.

4) Constantin, *Thônes*, p. 85; la coutume du tison existait aussi dans les Basses-Alpes, et en d'autres régions de France, je crois.

5) Perrin, *Chamonix*, p. 240.

6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294; peut-être faut-il y voir le reste d'un ancien achat de la fille.

7) Documents Servettaz.

8) Documents Kellier.

9) Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 210.

10) Constantin, *Thônes*, p. 85.

çailles¹. Après une promenade des deux familles sur une barque ornée de feuillages, on revenait vers la terre. Le jeune homme et la jeune fille entraient, les pieds nus, dans l'eau : les assistants récitaient un Pater et un Ave ; la jeune fille appuyait sa main droite contre la main gauche du jeune homme, puis ils plongeaient ces deux mains dans l'eau et ramenaient ensemble une pierre que le père du jeune homme, ou à défaut un de ses parents, cassait en deux, et dont il remettait une moitié à chacun des fiancés ; alors tous s'écriaient : « Que Dieu les éclaire et que S. Pierre leur soit en aide ». Ces fiançailles n'étaient que provisoires et dites d'attente ou d'épreuve : elles devenaient définitives et irrévocables si, à la S. Pierre suivante, le jeune homme et la jeune fille, entrant de nouveau dans l'eau, en puisaient un peu dans leur main et se donnaient mutuellement à boire. A ce moment les assistants criaient : « S. Pierre, reçois-les dans ta barque ». D'où vient que, pour annoncer un mariage, on disait : « Ils ont bu dans la main l'un de l'autre ».

La moitié de pierre avait été déposée par chacun dans le bénitier de sa famille. Les fiançailles d'épreuve ou d'attente duraient trois mois ; pendant ce temps, les fiancés avaient libre accès dans la maison l'un de l'autre à toute heure du jour et le soir aux veillées jusqu'à la prière du soir ; après quoi le père du jeune homme, ou un voisin respectable, reconduisait la jeune fille chez elle. Ils pouvaient recevoir la visite de leurs amis et amies, mais n'avaient pas le droit d'en rendre, ni de faire ou dire quoi que ce fût qui parût tendre à un autre engagement. Les trois mois passés, chacun avait le droit de reprendre sa liberté sans donner aucun motif ; il le signifiait aux familles par ces simples mots : « Je retire du bénitier ma moitié de pierre ». Mais ces paroles obligeaient celui qui les prononçait à une retraite rigoureuse de quarante jours, pendant lesquels ni parents ni amis ne devaient venir le visiter. Si à l'expiration de cette retraite

1) Dantand, *Olympe*, p. 28-38 et 71-72.

ses intentions ne s'étaient pas modifiées, on rompait les fiançailles. A cet effet, un dimanche, chacun des jeunes gens en présence des familles sortait du bénitier sa moitié de pierre et le père du jeune homme, ou à défaut son parrain, l'accompagnait à la maison de la jeune fille ; là, en présence de plusieurs des témoins qui avaient assisté à la première cérémonie, on rapprochait les deux moitiés de la pierre et on la portait ainsi reconstituée au bord du lac ; les deux jeunes gens jetaient chacun sa moitié dans l'eau et par trois fois jetaient de la main gauche d'autres pierres vers l'endroit où les moitiés s'étaient enfoncées. Quant aux fiançailles définitives elles étaient bénies à l'église.

On remarquera que, dans cette cérémonie intéressante, les rites d'agrégation et de séparation sont du type le plus simple et le plus direct, et en outre que les fiançailles, qui sont en soi déjà une période de marge, sont ici dédoublées de manière à se répartir en étapes analogues à celles que j'ai signalées à plusieurs reprises dans mes *Rites de Passage* à propos d'autres ensembles cérémoniels et chez des populations très différentes.

Sur quelques points de la Tarentaise, notamment à Haute-Luce, se rencontraient aux XVIII^e et XIX^e siècles des éléments qui rappellent la coutume répandue dans la Suisse allemande et dans l'Allemagne du Sud du *Fensterln*¹ et celle, plus spéciale cependant, du maraîchinage vendéen². Une fois accepté, le futur venait faire sa cour, d'ordinaire dans la soirée ; d'abord il n'était autorisé à causer à sa fiancée que par la fenêtre, puis sur le seuil de la porte, et enfin on le laissait entrer dans la maison ; quelques jours avant le mariage il passait une nuit tout habillé sur le lit de sa fiancée, rite qui s'appelait *courir la trosse*³. C'est là, comme on voit, un rite

1) Voir les travaux de Liebrecht, etc.

2) Marcel Baudoin, *Le maraîchinage*, 3^e éd. Paris, 1904.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293, copié par de nombreux auteurs (Replat, Perrin, Constantin, etc.) sans qu'on sache dans quelles autres communes cette coutume existait et si elle s'y est maintenue. La coutume est inconnue à Tignes (documents Kellier).

préliminaire d'appropriation ou d'agrégation auquel il existe de nombreux parallèles, surtout dans l'Inde. Le plus souvent cependant, des tabous divers séparent les jeunes gens.

Le plus répandu de tous est que, du jour des fiançailles, les jeunes gens ne doivent plus coucher sous le même toit, fût-ce à l'écurie, et si le fiancé est loin de chez lui, il doit aller coucher chez un voisin¹. Ce tabou semble d'introduction chrétienne, car à Thônes, où précisément il est très strict, les fiançailles étaient bénies à l'église² après achat des cadeaux, vêtements de noces, etc. et le soir il y avait un repas auquel n'assistaient comme invités que les garçons et les filles d'honneur; elles étaient aussi bénies à l'église dans les régions de Chambéry³, Chamonix⁴, en certaines communes du Chablais⁵ et le sont encore 4 à 5 jours avant le mariage à Tignes et à Val d'Isère, où existe aussi l'interdiction pour les fiancés de coucher sous le même toit⁶.

Au lieu que le rite primitif de consécration des fiançailles décrit par Verneilh ne comportait qu'un repas⁷, au Grand Bornand il réunissait les deux familles et s'y appelait *boire le vin*⁸. De toutes manières, ce repas, qui avait lieu chez les parents de la fiancée « avait un caractère grave; on n'y montrait pas sa joie⁹ ».

1) Gay, *Thônes*, p. 42.

2) Cf. Constantin, *Thônes*, p. 86.

3) Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 210.

4) Perrin, *Chamonix*, p. 241.

5) Documents Servettaz.

6) Documents Kellier.

7) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

8) Documents Servettaz.

9) Constantin, *Thônes*, p. 86; que la participation en commun à un repas comporte en règle générale un sens d'obligation réelle, tout aussi puissante que celle qu'entraîne l'acceptation d'un anneau, d'une ceinture, la mise d'un voile ou l'attache par un lien, je crois l'avoir assez montré dans mes *Rites de Passage*. En voici un cas savoyard très net: Dans la vallée de Beaufort, on appelle *repas des vaches* le grand festin que le *montagnard* (c'est-à-dire celui qui exploite une montagne à pâturages pour vaches dont le lait est utilisé pour la fabrication du gruyère) donne chaque année à des bergers et à tous ceux qui lui louent des vaches pendant l'été; quiconque assiste à ce banquet contracte l'engagement

L'achat des bijoux de la fiancée à la ville voisine ou au marché se fait en cortège ; n'y prennent part que les promis et leurs père et mère, ou leurs garçons et filles d'honneur. Cet achat se nomme *faralie*, du verbe *fara*, *ferrer*; *ferrer la fiancée*, c'est lui faire percer les oreilles pour y mettre des boucles (Chambéry¹, certaines communes du Chablais²). Les bijoux consistent en anneaux, chaîne d'or, croix d'or ou d'argent, et cœur d'or; ces deux derniers sont chrétiens, mais l'anneau, la chaîne et les boucles d'oreille sont manifestement préchrétiens, et, en tant que signes d'appropriation, universels³. Le nom qu'on donne à Thônes à la chaîne en or munie du cœur est d'ailleurs caractéristique : on l'appelle *esclavage*. Ces cadeaux sont absolument obligatoires ; les frais du voyage sont à la charge du fiancé⁴. A Val d'Isère, le fiancé donne une bague de fiançailles⁵.

Les rites préliminaires de séparation du fiancé par rapport à sa classe d'âge ne semblent pas très répandus en Savoie. Dans la région de Messery⁶, un dimanche ou deux avant les noces, les garçons dont les bans sont publiés offrent à boire à la jeunesse du village ; la règle habituelle est d'un setier de vin (50 litres). Cela s'appelle l'*abadouche*, du verbe *abada*, qui signifie détacher, lâcher, donner la liberté⁷. A Saint-Jullien en Genevois, si je puis ajouter foi au récit que m'a fait M. Lafin, il existait un véritable rite de mort et de renaissance. Voici le récit des cérémonies par lesquelles le narrateur aurait lui-

de louer ses services ou des vaches laitières à ce montagnard ; la promesse du louage est prouvée par le seul fait de la présence au *repas des vaches* (Ducis, *La vallée de Beaufort*, p. 81).

1) Perrin, *Anc. cout.*, p. 241.

2) Documents Servettaz. Il est difficile de supposer que ce soit l'idée de *fer-raille*, terme d'argot pour désigner des bijoux, qui soit à la base de cette expression locale. Pour un rite de ferrement des femmes en Poitou, cf. *Revue des Traditions Populaires*, 1908, p. 237.

3) Cf. mes *Rites de Passage*, à l'index, s. v.

4) Constantin, *Thônes*, p. 86.

5) Documents Kellier.

6) Vuarnet, *Messery*, p. 188.

7) Constantin et Désormaux, *Dictionnaire Savoyard*, s. v. *abada*.

même passé lors de ses nocces il y a une vingtaine d'années. On remarquera pourtant qu'étant instituteur, le cycle cérémoniel normal était brisé dans son cas, car il amenait sa femme, non dans sa maison paternelle, mais dans son appartement scolaire. Les jeunes gens du village s'étaient concertés pour s'emparer du nouvel époux; ils arrêtaient la voiture qui le ramenait avec sa jeune femme et le firent descendre; après quoi ils ordonnèrent au cocher de continuer son chemin jusqu'à l'école. Ils mirent M. Lafin dans un drap de lit tout préparé, l'emportèrent en le bernant, puis le mirent dans une fosse creusée d'avance en pleins champs faisant mine de l'enterrer. Ensuite ils le transportèrent dans une salle de l'auberge du lieu et lui ordonnèrent de leur payer à boire; on installa deux tonneaux, l'un de vinaigre, l'autre de vin blanc par terre sur le seuil d'une porte, et par dessus un petit tonneau d'eau-de-vie, et on les mit en perce tous trois des deux côtés; en comptant encore les victuailles, M. Lafin en fut pour 250 fr. environ. Mais en rentrant chez lui au matin, il trouva en place tout un mobilier, cadeau des jeunes garçons, et dont la valeur était plutôt supérieure à ce qu'on lui avait fait débours.

La fiancée reçoit de son parrain et de sa marraine deux tabliers identiques; elle met celui du parrain le dimanche qui précède le mariage et celui de la marraine le dimanche qui le suit¹.

Le dimanche qui précède le mariage, les fiancés ne doivent pas assister à la messe, car c'est alors qu'ils sont *criés au prône* (Grand Bornand²). A Thônes, les garçons et filles d'honneur allaient ce jour-là avec les fiancés dans une commune voisine dîner à l'auberge; puis on s'amusait jusqu'au soir et on rentrait souper à la maison paternelle de la fille; la dépense de cette journée était à la charge des garçons d'honneur³.

1) Constantin, *Thônes*, p. 86; Perrin, *Anc. cout.*, p. 211.

2) Documents Servettaz.

3) Gay, *Thônes*, p. 42.

A Val d'Isère, quelques jours avant le mariage, le fiancé accompagné de la fiancée et de la mère de celle-ci ou d'une de ses plus proches parentes va *ressonâ la parentâ*, c'est-à-dire reconnaître la parenté¹. L'expression locale montre bien le caractère rituel primitif de ces visites préliminaires à l'agrégation de deux familles.

La veille du mariage, les fiancés vont renouveler les invitations et porter les cadeaux d'usage, le fiancé aux apparentés de la fiancée et celle-ci aux apparentés du futur; puis aux garçons et filles invités : aux premiers une cravate, aux filles un bonnet ou une coiffe². Au Grand Bornand, ce jour-là ou le dimanche qui précède la noce, la fille offre à sa marraine un bonnet ou un chapeau, et à son parrain une chemise; parrain et marraine embrassent leur filleule et lui donnent une pièce d'argent; ce jour-là aussi la fille donne une robe à sa future belle-mère, fait des cadeaux à d'autres parents, et au curé donne plusieurs mouchoirs³. Anciennement ce même jour semblait plus important : le père de la jeune fille invitait les parents des deux familles; la fille se cachait, et le futur devait la chercher, aidé dans cette recherche par les personnes de sa suite et au son de la musique du village; lorsque la fille avait été trouvée, on se mettait à table, mais elle ne s'y présentait que lorsque le repas tirait à sa fin, pour être conduite à l'endroit où l'on dansait⁴. C'est là un simple rite préliminaire de séparation de la fille d'avec son milieu familial, et non, comme le voudrait l'ancienne théorie, la survivance d'un mariage par rapt⁵.

Le jour fixé pour la noce, d'ordinaire un mardi ou un mercredi, les invités arrivent de bonne heure à la maison de la jeune fille. Autrefois les fiancés communiaient et par suite ne

1) Documents Kellier.

2) Constantin, *Thônes*, p. 87; Perrin, *Chamonix*, p. 231; *Anc. cout.* p. 211.

3) Documents Servettaz.

4) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

5) Cf. ma critique de cette théorie, *Rites de Passage*, p. 175-185.

devaient pas participer à la collation préparée¹. A Chamonix, les garçons d'honneur, avant de rien accepter, explorent toute la maison à la recherche de la fiancée qui s'est cachée avec ses filles d'honneur; ils engagent avec celles-ci une lutte courtoise et conduisent enfin la fiancée au milieu des invités qui saluent son entrée par des coups de pistolet². Ainsi à Chamonix le rite noté par Verneilh pour la veillé du mariage est transposé au matin du grand jour, et le sens que je lui ai assigné de rite de séparation s'y marque mieux par la lutte simulée avec les filles d'honneur, c'est-à-dire avec les représentantes de la société sexuelle primitive de la fiancée.

Anciennement, les invités arrivaient les uns portant des branches de laurier, les autres ornés de cocardes ou de rubans³. En Chablais, chaque parent ou invité qui arrive, embrasse la fiancée et lui remet un cadeau obligatoire, une pièce d'un franc ou davantage⁴. Les parents et invités font ensuite honneur à la collation, tandis qu'on habille la mariée.

Pendant toutes les allées et venues, la toilette de la fiancée et la collation, le fiancé doit se tenir avec réserve et rester comme perdu dans la foule, peut-être comme le pense Constantin⁵ parce que n'étant pas chef de famille dans cette maison, il doit montrer qu'il s'efface devant le chef réel.

Toutes les pièces du costume des fiancés doivent être neuves⁶ c'est-à-dire *pures*, au sens magico-religieux. La toilette de la fiancée achevée, on appelle le jeune homme; cette toilette est blanche; la tête nue ou couverte d'un bonnet est ceinte d'une couronne en fleurs naturelles ou artificielles, suivant les localités; de cette couronne tombe un flot de rubans multicolores, la plupart rouges, mais bleus en cas de

1) Constantin, *Thônes*, p. 83-87; Constantin, *Dranse*, p. 180.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 241; *Anc. cout.*, p. 212.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

4) Documents Servettaz.

5) Constantin, *Dranse*, p. 180; *Thônes*, p. 87.

6) Constantin, *Dranse*, p. 179.

deuil¹. De nos jours, la couronne tend à être remplacée par un bouquet de fleurs artificielles et de préférence de fleurs d'oranger. De même, les gros bouquets ou les grosses fleurs que les mariés portaient sur la tête ou le chapeau, au côté ou à la boutonnière, se perdent et sont tout au plus remplacés par des rubans, lesquels eux-mêmes sont de plus en plus délaissés au profit des cocardes. La distribution de tous ces insignes était autrefois plus ou moins réglementée². On croit communément que bouquets et couronne étaient un signe de virginité; il n'en est rien, ou du moins cette interprétation est très récente; la couronne a, dans les rites du mariage, le sens d'un signe de royauté temporaire (c'est-à-dire d'une condition sociale anormale et transitoire, étant donnés les personnages en scène), puis le sens d'intronisation, d'investiture, bref de passage d'un état à un autre, passage définitif que marque la forme même de la couronne comme cercle magique.

L'autre procédé pour exprimer ce même ensemble d'idées est fourni par la ceinture ou écharpe à longs pans traînant à terre et appelée selon les régions le *fian* ou le *fien*, mot dont j'ignore l'étymologie. Le port du *fian*³ lie matériellement la fiancée au futur au même titre, et avec la même force, que l'anneau que bénira ensuite le prêtre; aussi la coutume primitive voulait-elle que ce fût au fiancé en personne à placer le ruban autour de la taille et à nouer le *fian*; il en coupait ensuite un morceau à l'aide de ciseaux que lui présentait la fille d'honneur, et le fixait solidement au gros bouquet que lui avait donné d'abord sa fiancée, et qu'il portait à l'endroit du cœur; il devait bien prendre garde à ne pas perdre ce bout de ruban en chemin; c'eût été un très mauvais présage, que

1) *Idem*, p. 184; Bonneville (A. Guy).

2) Voir sur tous ces détails diverses sources citées, puis Grillet, *Dict. histor.* t. I, p. 142.

3) Constantin, *Dranse*, p. 180; Perrin, *Chamonix*, p. 241; Vuarnet, *Messery*, p. 188 (le *fien* ne s'y met plus; on l'achète cependant pour le donner à l'église et en orner la croix des processions); Bonneville (A. Guy); documents Servettaz; Constantin, *Thônes*, p. 87; Perrin, *Anc. cout.*, p. 212.

n'aurait pu annuler ou conjurer qu'une perte équivalente faite par la fiancée, celle par exemple de sa jarretière (autre objet en forme de cercle).

Ces échanges de fleurs, le fian et les nœuds sont donc nettement des rites d'union individuelle, extérieurs au christianisme et peut-être antérieurs à lui et même à l'influence romaine : car le christianisme n'a fait qu'adopter, en leur laissant leur sens de magie effective, mais en modifiant la valeur et la théorie de leurs sanctions, les vieux rites du mariage romain¹.

Pendant la collation offerte dans la maison de la jeune fille celle-ci devait, ainsi que sa mère, paraître très affligée et faire semblant de pleurer en s'essuyant sans cesse les yeux. Les hôtes consolaient de leur mieux les parents éplorés, rite manifeste de séparation².

La mariée habillée, on se rend à l'église. L'ordre du cortège varie peu. Le plus souvent de nos jours, la fiancée est en tête, au bras de son père et le marié ferme la marche avec sa belle-mère³. Dans quelques communes, la fiancée est escortée par deux de ses parents, tels que son père et un de ses frères, suivis du fiancé et de ses amis⁴. Après la cérémonie à l'église, la mariée donne le bras, non pas comme dans les villes à son époux, mais au plus proche parent de celui-ci⁵ ou à deux proches parents⁶. On ne saurait mieux marquer le caractère social restreint de toute la cérémonie, qui transporte un individu d'une famille dans une autre. Là où l'époux donne le bras à la mariée, elle est tenue de l'autre côté par l'une des plus proches parentes du marié⁷, ce qui

1) Cf. entre autres L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 428-434.

2) Constantin, *Dranse*, p. 180.

3) Documents Servetaz ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 212 ; *Chamonix*, p. 241.

4) Constantin, *Thônes*, p. 87-88 ; *Dranse*, p. 181-182.

5) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

6) L. Morand, *Les Bauges*, p. 322.

7) Constantin, *Dranse*, p. 181.

indique l'entrée dans une nouvelle société sexuelle restreinte. On remarquera que la mère de l'époux ne joue encore aucun rôle : on ne la voit paraître que vers la fin, dans un ensemble de rites d'une portée définitive.

En Haute Tarentaise, ce sont les deux garçons d'honneur qui conduisent la mariée à l'autel; la cérémonie finie, ils viennent la prendre, la mènent hors de l'église et la présentent au mari en disant : « Voici ta femme »; après quoi ils doivent la garder toute la journée¹.

La plupart du temps, les cortèges vont à pied; cependant aux Gets en Chablais on se rendait à l'église à cheval si le temps était mauvais; de toute façon, deux chevaux conduits en laisse ouvraient la marche, l'un pour le curé, l'autre pour le vicaire²; au Grand Bornand on allait toujours à cheval; la plus belle jument était pour la fiancée et le promis chevauchait à son côté, puis venaient les parents et invités, chaque cavalier ayant sa dame en croupe³. Il ne semble pas que la chevauchée nuptiale ait été en usage dans beaucoup de localités.

Tout en tête marchait autrefois le ménétrier, muni de son violon; à peine hors de la maison, il jouait sans arrêt une vieille chanson aujourd'hui oubliée :

Pleura, pleura, ma poura epeusa,
Pleura, pleura, malheureusa,
Dé coups de pi, dé coups de ju, dé coups de poing,
T'en aré bin.

« Pleure, pleure, pauvre épouse; pleure, pleure, pauvre malheureuse; des coups de pied, des coups d'œil, des coups de poing, tu en auras bien⁴. »

Le ménétrier au violon est remplacé de nos jours par un quelconque joueur d'accordéon qui ressasse des danses banales.

1) Documents Kellier.

2) Constantin, *Dranse*, p. 183.

3) Constantin, *Thônes*, p. 88; documents Servettaz.

4) Perrin, *Chamonix*, p. 343; pour des variantes de cette chanson, voir Constantin, *Dranse*, p. 181; *Thônes*, p. 88; Ritz.

Quant à la coutume, aujourd'hui en voie de disparition, de tirer, au départ et au retour du cortège, des *boîtes* (sortes de petits mortiers), des pétards, des coups de fusil et de pistolet, elle n'a, en dehors de son caractère de réjouissance, d'autre but que de faire connaître à la société générale, commune et vallée, un événement intéressant deux familles et entraînant, sinon une rupture d'équilibre, du moins un nouvel arrangement de rapports déterminés entre certains individus et groupements. Je doute que l'idée primitive soit en Savoie, comme on l'admet d'ordinaire conformément à la théorie générale courante, que ce vacarme et ces coups de feu soient destinés à épouvanter des puissances mauvaises, des démons ou esprits. Cette interprétation est certes excellente quand il s'agit par exemple de l'Égypte et de l'Afrique du Nord où ces esprits, les djinns, possèdent une individualité précise et reconnue. Mais je ne trouve pas en Savoie d'équivalents à cette sorte de puissances auxquelles on ne saurait assimiler ni les lutins domestiques ou servants, ni les fées, ni les diverses dames blanches ou vertes.

Quoi qu'il en soit, la coutume dont il s'agit existe encore dans quelques communes, par exemple à Tignes où l'on prétend qu'elle date des Sarrasins dont les Tignards seraient les descendants : une armée de Sarrasins atteinte de la teigne (on notera cette étymologie populaire) aurait été anciennement reléguée dans cette vallée reculée avec défense de passer le pont de la Balme situé entre les communes de Sainte-Foy et de Tignes, et c'est d'elle aussi que serait descendue la population de Val d'Isère. En plus de la consonnance des noms, cet autre fait a pu donner naissance à la légende : que la *frontière*, coiffure caractéristique de la Tarentaise et qui a la forme d'une sorte de calotte Marie Stuart à trois pointes, ne se porte qu'en aval du pont de la Balme¹.

Après la bénédiction religieuse, le père du jeune homme conduit l'épousée d'abord au banc ou à la place dans l'église

1) Documents Kellier.

de sa nouvelle famille, puis au cimetière sur les tombes de celle-ci (Chamonix, Saint-Paul en Chablais¹). Aux Gets et dans d'autres communes du Chablais, le lendemain du mariage, tous les participants à la noce s'habillent de deuil et vont assister à un service funèbre pour le repos des âmes défuntes des deux familles². Ces deux rites sont d'une interprétation aisée. Le premier a pour objet d'agréger l'épouse à sa nouvelle famille en bloc, et le second marque la jonction de deux collectivités restreintes.

Le rite suivant qui s'exécutait à la Chapelle d'Abondance en Chablais, il y a une cinquantaine d'années, n'est au contraire qu'individuel : aussitôt après la messe, on jetait sur les épaules des nouveaux mariés le drap mortuaire, et l'on entonnait le *Libera me...*³. A défaut de renseignements plus complets, il est difficile de décider si ce rite n'a pas été institué anciennement en commémoration de quelque événement local, par exemple à la suite d'une épidémie ; il pourrait être aussi une sorte de rite de compensation destiné à écarter les influences malignes. Cependant, l'interprétation qui me semble la plus plausible serait qu'il s'agit d'un rite de mort et de renaissance du même ordre que ceux que j'ai énumérés ailleurs⁴ ; les rites de ce genre dans les cérémonies du mariage sont d'ailleurs d'une certaine rareté⁵.

A Messery, en sortant de l'église, on jette aux enfants assemblés des caramels, des bonbons pliés dans du papier, et on continue ces distributions tout le long de la route⁶. A première vue, ce rite semble n'être qu'un transfert au mariage du rite analogue bien connu du baptême. Mais le nom du rite à Messery et dans la région montre que cette forme locale est récente ; on l'appelle *Tri la pirra à Barnada*,

1) Constantin, *Dranse*, p. 186 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 213, *Chamonix*, 242.

2) Constantin, *Dranse*, p. 186.

3) *Ibidem*, p. 187.

4) *Rites de Passage*, p. 260-263.

5) *Ibidem*, p. 202.

6) Vuarnet, *Messery*, p. 188.

tirer la pierre à Bernarde. Ce nom de *Pierre à Bernard* ou à *Bernarde* désigne de l'autre côté du lac de Genève, en pays de Vaud : 1° un rite de barrage dont je reparlerai plus loin ; 2° un rite d'aspersion : quand la nouvelle épousée arrive devant la porte de son futur domicile, une vieille femme surnommée pour la circonstance la *Bernada* s'avance, portant un plat de grains et un trousseau de clefs ; la vieille jette sur la mariée trois poignées de froment et lui attache le trousseau de clefs ; d'autre part, la fête de l'été des montagnes aux chalets d'Aï s'appelle la *Bernausa*, et comporte une distribution, à tous les visiteurs, de crème et de séré¹. Le même rite est signalé, mais sans nom spécial, comme ayant existé anciennement en Savoie propre : la jeune mariée est amenée à son futur domicile par son beau-père et accueillie par sa belle-mère ; à ce moment les dragées, bonbons, noix et noisettes pleuvent sur elle et sur l'assistance². En Chablais, après la cérémonie à l'église, tout le cortège, mais plus spécialement les jeunes époux, sont assaillis d'une pluie de dragées et de grains d'anis, et à Saint-Gingolph d'une pluie abondante de froment³. Il est évident que ces aspersions constituent un rite de fécondation du type le plus simple et le plus universel. Ce qui prouve, d'ailleurs, que tel est bien son sens local, c'est : 1° la fête agraire des *Alouyes*, ou noisettes, dont le but est d'assurer la fécondité de la nature et qui comporte ce rite d'aspersion ; 2° l'application du rite des *Alouyes* lorsque la nouvelle mariée reste stérile. Verneilh⁴ notait déjà : « Ailleurs, c'est une poignée de blé que la belle-mère jette sur la tête de la mariée lorsqu'elle entre dans la maison, comme signe et présage d'abondance ; puis le premier dimanche du carême suivant, appelé *Dimanche des Bugnes* ou beignets, les enfants du village vont faire

1) Blariquoc, *Empro*, p. 168-170.

2) Perrin, *Anc. cout.*, p. 213 ; cf. Constantin, *Thônes*, p. 90.

3) Documents Servettaz ; Gay, *Thônes*, p. 43.

4) *Mont Blanc*, p. 294, 295.

visite à la nouvelle épouse ; celle-ci leur donne des noix, des noisettes, des bugnes ; cet usage s'observe plus particulièrement dans l'arrondissement d'Annecy. Dans les villes, les enfants se rassemblent devant la maison de la mariée, criant : « *Allouya, madame est grosse* » et on leur jette par la fenêtre les petits cadeaux d'usage ». De nos jours la rimaille des *Allouyes* est créée d'une manière générale à tous les ménages sans enfants¹.

Je crois que le sens de ce rite comme rite de fécondation ne saurait être contesté dans les circonstances données. C'est Mannhardt² qui le premier a donné cette interprétation générale des rites comportant une aspersion, les *catakhysmata* des Grecs. Quand la fiancée grecque passait le seuil de la maison de son époux, elle était conduite avec lui auprès du foyer domestique et aspergée de dattes, de figues, de noix et noisettes, de petites monnaies, etc. ; l'aspersion de noix était également en usage chez les Romains comme rite de mariage. Mais ce ne serait pas une raison pour regarder le rite savoyard des aspersions comme un emprunt aux Romains ou comme une survivance de l'époque romaine, car Mannhardt puis Frazer et d'autres en ont montré la diffusion universelle.

Or Samter³ ayant retrouvé ce même rite des aspersions dans d'autres cycles cérémoniels grecs, par exemple lors de l'entrée dans la famille d'un nouvel esclave et de l'arrivée dans la ville d'un ambassadeur, regarde l'interprétation de Mannhardt comme insuffisante, puisqu'elle n'est pas applicable à tous les cas d'emploi. Il a donc réuni un certain nombre de parallèles demi-civilisés et populaires européens du même rite des aspersions et arrive à la conclusion qu'elles furent destinées à propitier les divinités familiales en premier lieu, puis les divinités du sol, puis les divinités chtoniennes

1) Duret-Koschwitz, *Grammaire savoyarde*, Genève, 18, p. 13; Blavignac, *Empire Genevois*, p. 162-163, etc.

2) *Mythologische Forschungen*, p. 351, sqq.

3) *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901.

et, comme dernier aboutissement de l'évolution, les divinités fécondatrices. Samter a donc fait de la méthode comparative le même usage que Mannhardt pour arriver à des résultats différents; mais cela ne prouve pas que Mannhardt ait eu tort dans son interprétation, ni que Samter l'ait réfuté en découvrant un sens prétendu primitif à ce rite des aspersions. Il a seulement montré qu'un même rite a chez d'autres peuples ou dans d'autres circonstances un sens interne différent.

Or c'est précisément ce fait, de la généralité et de la nécessité duquel la plupart des historiens des religions ne se rendent pas assez compte, qui montre l'utilité de ma *méthode des séquences*. Car si l'on isole un rite comme celui des aspersions du contexte cérémoniel, on est conduit à proposer des schémas d'évolution extérieurs à la réalité et construits *in abstracto*; au lieu qu'à considérer chaque rite d'après la place qu'il occupe dans chaque séquence cérémonielle, on arrive à découvrir pourquoi ce rite, restant identique à lui-même, change pourtant de sens interne selon qu'il en précède ou en suit tel autre. Le rite des aspersions n'a pas un sens particulier à l'état isolé : mais il a un sens de fécondation dans les rites du mariage, un sens de propitiation aux djinns dans les cérémonies de l'enfance en Egypte, où on leur jette des grains, des pois, du sel « pour les nourrir » ; il a ailleurs un sens de purification parce que des grains menus sont assimilés à de l'eau; et il peut avoir encore bien d'autres sens divers selon que les objets qu'on jette possèdent localement des propriétés magico-religieuses spéciales; or le blé, les noix, les noisettes, le millet, les figues comportent l'idée d'abondance; et quant aux dattes, elles entraînent d'autant mieux la fécondité que la fécondation des dattiers se fait artificiellement par aspersions du pollen au-dessus des dattiers femelles. De même, le sel est tantôt prophylactique, tantôt agrégateur selon les circonstances rituelles concomitantes. Et ainsi de suite pour des milliers de rites et d'objets. En conséquence, étant donnés les contextes, je regarde le rite des

aspersions dans le mariage en Savoie et le rite saisonnier des *alouyes* comme des rites de fécondation directs.

Il en est de même, sans discussion possible, des pèlerinages accomplis aux nombreux sanctuaires de la Vierge spécialement propres à rendre mères les femmes stériles, et des rites de glissade. « Au lieu dit Les Granges, sur commune d'Anthy près Thonon, lorsqu'une femme mariée du village n'a pas eu de progéniture au bout d'un certain temps de ménage, les enfants lui font un charivari et lui crient d'aller se glisser les fesses sur la Pierre des Granges pour obtenir un gosse¹ ». Mais comme ces rites de fécondation ne sont pas en Savoie intégrés dans les cérémonies du mariage, c'est-à-dire dans un cérémoniel de passage, je n'ai pas ici à les décrire ni à les discuter.

J'arrive en conséquence à l'étude du rite de passage suivant. La coutume de barrer le passage au cortège dans le trajet de l'église à la maison des parents du marié est à peu près générale en France et presque universelle : elle constitue l'un des rites de passage les plus caractérisés qui soient, et justifierait à elle seule déjà le terme nouveau que j'ai proposé d'introduire dans la terminologie hiérolologique. A comparer entre elles les diverses formes du rite en Savoie et dans les pays voisins, on constate un affaiblissement progressif, depuis celle où le barrage est effectif et où une dépense réelle de force, ainsi que l'intervention de plusieurs paires de bras, est nécessaire pour l'écarter, jusqu'à celle où il ne subsiste plus qu'un simulacre ou un symbole². L'idée centrale est exactement la même que dans les rites dits de rapt ou d'enlèvement : la collectivité restreinte constituée à l'intérieur de chaque commune par les jeunes mâles s'oppose à la perte d'une unité féminine nubile et à la déperdition de force vive,

1) L. Jacquot, *Pierres à cupules et à sculptures hiéroglyphiques du Chablais*, Congrès préhistorique de Chambéry, Paris, 1907, p. 497.

2) C'est le cas à Pont d'Ain, en Bresse, où il ne reste plus de la barrière que deux pots de fleurs placés de chaque côté de la porte de l'église (documents Mallinjud).

actuelle et future que constituait pour la commune entière la possession de cette unité; comme elle n'a pu grandir que grâce au concours d'une collectivité restreinte à laquelle elle a par suite coûté, il faut qu'une compensation ou un simulacre de compensation soient effectués par l'individu qui est cause de la perte. Après quoi, l'entente nouvellement établie est certifiée et sacralisée par une communion alimentaire. Toute cette interprétation me semble encore, quoi qu'on m'en ait dit, simple et normale. Cependant, afin de permettre à chacun le contrôle, je reproduis ci-dessous sans en rien modifier les documents originaux.

*Evian*¹. — On fixe près de l'entrée de l'église, entre deux lauriers, un ruban que la mariée coupe elle-même si elle doit quitter la commune, et que, dans le cas contraire, l'assistance dénoue sans le couper ni rompre, pour livrer le passage.

*Thollon*², etc. — On dresse un obstacle quelconque sur le parcours du cortège : barre, ficelle tendue, branchages.

*Combloux*³. — La noce doit passer sous une sorte d'arc de triomphe rustique formé d'un ruban ou d'une guirlande ornés de feuillage ou de fleurs, avec une colombe suspendue en son milieu; chacun en passant dépose quelque pièce de monnaie.

*Chatel*⁴. — Pour passer l'obstacle, ficelle ou barrière de feuillage, on donne des épingles; c'est la coutume du *pacha* (passage).

*Vacheresse*⁵. — On installe une haie de feuillerins (branches avec leurs feuilles) derrière laquelle se place une personne déguisée qui fait aux mariés des recommandations et des souhaits de circonstance; on lui passe la pièce et le passage est libre.

*Vallée du Biot, Seytroux, Saint-Jean d'Aulps*⁶. — Lorsque le cortège est arrivé près de la barrière, des jeunes gens masqués qui s'étaient dissimulés ravissent la mariée et vont la cacher dans quelque maison; l'époux se met à sa re-

1 à 6) Documents Servettaz.

cherche et ne doit rentrer chez lui qu'après l'avoir trouvée.

*Brison et région*¹. — Quand l'épouse sort de l'église, on lui barre le chemin avec une guirlande assez solide pour qu'on ne puisse la rompre facilement ; le marié doit donner une pièce de vingt à trente francs pour se racheter, et tout le cortège boit et mange les abondantes victuailles préparées à cet endroit ; quelques jeunes gens profitent de ce moment pour s'emparer de l'épouse et l'emmener, d'ordinaire dans le café le plus proche ; le fiancé se lance à leur poursuite et doit racheter sa femme contre une somme de vingt ou trente francs.

*Samoens*². — Si le fiancé est d'un autre village, on lui barre la route avec une corde de soie et il doit acheter le passage.

Saint-Gervais. — Quand une jeune fille se marie hors de la commune, on tend un ruban en travers de la route nationale ; un garçon coupe le ruban au-devant du cortège ; mais si elle est détestée, au lieu de l'arrêter avec un ruban, on brûle de la paille sur son passage.

*Chamonix*³. — Lorsqu'une fille se marie hors de sa commune, à chaque village que la noce traverse elle trouve la route barrée par un ruban. Auprès, est une table couverte de liqueurs et de friandises ; les jeunes gens montent la garde près de cette fragile barrière, lui exprimant le regret de la voir partir, et lui offrent de se rafraîchir ; refuser serait une offense ; l'épouse fait ensuite un cadeau ; le ruban est coupé et le passage devient libre ; c'est un grand crêve-cœur pour une fille de ne pas être arrêtée.

1) M. Moëgne-Loccoz ; M. Dumont, par une lettre du 6 janvier 1910, a mis en doute l'exactitude de ces renseignements : « J'ai vu une quinzaine de personnes de Brison, parmi lesquelles plusieurs vieillards ; toutes m'ont déclaré que les rites du mariage dans cette commune tels que vous les avez décrits dans votre article du *Mercure* n'ont jamais existé à Brison. » Mon informateur m'aurait donc donné comme en usage à Brison des rites d'une autre localité ; la concordance de sa description avec toutes les autres données ici ôte en tout cas tout soupçon d'invention individuelle.

2) A. Dumont, juge de paix à Bonneville.

3) A. Perrin, *Chamonix*, p. 243. Documents Servettaz.

*Thonon*¹. — Lorsque le jeune homme prenait femme dans un autre quartier, pendant la messe de mariage on amoncelait à l'entrée de la rue pioches, pelles, tridents, herses, charrues, brouettes, et au besoin tombereaux et chars, pour la barrer; à l'arrivée de la noce, on parlementait pour ouvrir le passage; on criait : « Qui vient chez nous, doit payer l'écot », et la rançon ou péage était une quantité de vin et de victuailles suivant la fortune des époux; ensuite les gars écartaient les obstacles pour le passage de la noce qu'ils accompagnaient jusqu'à la porte de la mariée en jouant de leurs flûtes, composées de plusieurs roseaux de longueur inégale reliés entre eux par des brides et de la résine, puis s'éloignaient, les uns emportant les dons de la noce, les autres dansant autour et frappant leurs mains aux cris de « Pour lui, pour elle, pour elle, pour lui. » Cette coutume cessa avec l'ouverture de la Rue des Arts.

*Messery*². — Sur le passage du cortège, il n'est pas rare que l'on barre la route avec un char ou une planche; pour passer il faut offrir un pourboire.

*Région de Genève*³. — Au moment où les nouveaux époux sortent du lieu saint, toute la jeunesse fait une chaîne bararrant le passage et que le charme d'une poignée de monnaie est seul capable de rompre.

*Semine*⁴. — Barricade : fête, collation offerte aux jeunes mariés; l'usage est en Semine et aux environs de Genève de barrer le chemin des nouveaux mariés, en tendant un ruban en travers, pour annoncer qu'un de leurs amis veut leur offrir des rafraîchissements.

*Thônes*⁵. — Après la bénédiction nuptiale, le jeune marié disparaît, laissant à son père le soin de reconduire sa jeune

1) Dantand, *Olympe*, p. 74-75.

2) Vuarnet, *Messery*, p. 188.

3) Blavignac, *Empiro*, p. 168.

4) Constantin et Désormeaux, *Dictionnaire savoyard*, p. 40. s. V. Barricade.

5) Constantin, *Thônes*, p. 89-90; Perrin, *Anc. cout*, p. 815, combine le passage ci-dessus avec le sien, *Chamonix*, p. 243. A. Corcelle résume le tout.

femme chez lui. Pourquoi disparaît-il ? Pour aider ses parents dans les préparatifs de réception, dit-on à Manigod ; pour préparer une comédie, dit-on à Serraval. En fait, les choses se passent un peu différemment dans chaque commune et avant la Révolution elles devaient être semblables ; mais divers détails ont disparu en un endroit ou en un autre, d'où cette diversité d'un village à l'autre dans les détails. Actuellement, lorsque le cortège revient de l'église, il trouve souvent son chemin barricadé, soit par des fascines ou un billot, soit par un ruban tendu au travers de la route, soit par une table couverte d'un linge fin sur laquelle il y a des liqueurs et des friandises. Dans ce dernier cas, on ne peut passer outre sans prendre un petit verre, et la fiancée ne peut refuser les cavaliers qui viennent l'inviter à faire un tour de danse. C'est ainsi que les choses se passent quand un père de famille veut montrer son affection aux nouveaux mariés. Si ce sont les garçons d'un village qui veulent montrer la leur à la jeune fille, et marquer le déplaisir qu'ils ont à la voir partir, ils barrent le chemin au moyen d'un ruban ; la mariée seule a le droit de toucher au ruban et de le couper ; mais elle ne peut refuser de faire un tour de valse sur le lieu même avec les jeunes gens qui tenaient le ruban. A la Clusaz, il arrive souvent que le cortège est arrêté de cette manière, mais c'est par de petits enfants dont l'un tient une assiette chargée de bonbons, de dragées et de noisettes ; l'épouse prend un bonbon et dépose une pièce d'argent sur l'assiette et les autres en font autant. Si le chemin était barré par des fascines ou une bille de bois, c'était à l'époux à débarrasser la voie ; ce n'était ni espièglerie ni taquinerie, mais le symbole du poids qu'avait sur le cœur un pauvre amant éconduit ; ce dernier usage ne se rencontre plus dans la vallée depuis une quarantaine d'années.

*Beaufort*¹. — Une jeune fille de la vallée de Beaufort doit-elle quitter son village pour suivre son époux dans une com-

¹) Ducis, *Vallée de Beaufort*, p. 85 et Replat, *Feuilles d'Albums*, p. 29-30.

mune étrangère, les jeunes gens lui font les honneurs d'une *bazoché* (c'est le mot consacré). Ils se portent à l'extrémité du territoire de la commune et sur le chemin que doivent suivre les nouveaux mariés. Là, deux tables sont dressées; on les couvre de dragées et de rafraîchissements; puis un ruban fixé aux deux côtés de la route intercepte le passage. La barricade est légère, mais elle est bien gardée. Ses défenseurs reprochent au mari d'être venu dérober une fleur dans les jardins de leur domaine; ils conseillent au nouveau Jason de partir seul s'il ne veut pas encourir leur juste colère, et ils supplient la jeune femme de ne pas attrister sa patrie par son départ. Les orateurs sont animés, pleins de feu, mais la mariée les désarme de son sourire. Elle répond qu'elle veut rester fidèle à ses serments d'amour, mais qu'elle conservera le plus précieux souvenir des jeunes citoyens de sa terre natale. Elle coupe alors le ruban, en garde une moitié, et remet l'autre aux amis dont elle doit se séparer. On choque les verres et l'on se quitte après avoir bu au couple fortuné dont la fête nuptiale est embellie par ces derniers adieux.

Cette galanterie ne se pratique que pour les belles et les préférées. Si l'épouse n'a pas eu le bonheur de plaire, au lieu d'un ruban elle trouvera sur son chemin une poutre grossière, mais personne sur la route pour attendre des remerciements.

*Tignes*¹. — Si la fille quitte la commune, les jeunes gens barrent la route avec un ruban; ils dressent une table sur laquelle il y a du vin et des gâteaux offerts au cortège; le marié donne alors une certaine somme aux organisateurs; sinon un charivari est aussitôt organisé avec sonnettes, chaudrons, faux, etc.

La comparaison de ces divers textes montre que le plus souvent l'obstacle est placé par ceux que la mariée quitte, mais que parfois aussi ce sont les amis du mari, c'est-à-dire les représentants d'une collectivité restreinte, qui elle aussi

1) Documents Kellier.

s'appauvrit, qui opposent un obstacle à l'entrée de la femme. Le même rite sert donc, selon le cas et la localité, de *rite de sortie* et de *rite d'entrée*. C'est là un phénomène qu'on constate à chaque instant dans tous les rituels et chez tous les peuples, comme je l'ai dit ci-dessus à propos des aspersions.

Quoi qu'il en soit, le barrage de la route est en Savoie un rite qui disparaît, sans doute parce que, avec la facilité plus grande des communications et le service militaire, la solidarité sexuelle et communale est, elle aussi, en voie de disparition.

Par contre, la solidarité familiale semble un peu mieux résister aux facteurs de dissolution; et de tous les rites locaux du mariage, ce sont sans doute ceux que je vais passer en revue maintenant qui dureront le plus, tout en se simplifiant. Il s'agit des rites d'entrée de l'épousée dans sa nouvelle demeure et par suite de son agrégation à sa nouvelle famille.

Le mode le plus simple est que la belle-mère se trouve sur le seuil et remette à sa belle-fille quelque objet ménager : tablier, poche (terme local pour louche), balai, autrefois quenouille, plus rarement crémaillère, fourche¹; quant au trousseau de clefs, il n'est guère remis que quand il n'y a pas de belle-mère. Il y a des cas où tous ces objets, ou bien quelques-uns d'entre eux étaient apportés par une bande d'enfants². En beaucoup de localités, la belle-mère remet à sa bru soit une marmite pleine de bouillon, dont la mariée distribue le contenu entre les invités, soit un pain qu'elle coupe et distribue aux pauvres accourus³.

A Chamonix, Serraval et La Clusaz, Massongy, quelques communes du Haut Chablais⁴, le rite s'est dramatisé, sans

1) Documents Servettaz ; Gay, *Thônes*, p. 43 ; Constantin, *Thônes*, p. 90 ; Perrin, *Anciennes coutumes*, p. 213.

2) Constantin, *Thônes*, p. 90 ; Perrin, *Anc. cout.*, p. 213.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294 ; Ducis, *Beaufort*, p. 82.

4) Perrin, *Chamonix*, p. 242 ; Constantin, *Thônes*, p. 92 ; documents Servettaz ; Constantin, *Dranse*, p. 181-182.

doute vers le milieu du XVIII^e siècle. Quand le cortège arrivait à la maison, il en trouvait portes et fenêtres fermées ; on y frappait à coups redoublés. « Qui va là ? criait tout à coup une femme d'un ton aigre. — Ouvrez donc, on vous amène une fille bien bonne, bien belle. — M'aimera-t-elle ? — Sans doute. — Aimera-t-elle son nouveau père ? — Oui. — Aimera-t-elle ses nouveaux frères et sœurs ? — Oui, elle les aimera tous, et vous aussi, même un peu plus qu'eux. — Ainsi soit-il ! » Alors la belle-mère ouvrait la porte, avec un gros pain et une bouteille à la main. Elle coupait le pain en deux et le présentait à sa belle-fille, disant : « Ma fille, je vous mets le pain en main ; conduisez-vous toujours de façon à ne pas en manquer » ; elle remplissait ensuite le verre, disant : « Mon enfant, l'homme ne vit pas seulement de pain ; reçois donc cet autre bien du ciel, et fais de manière qu'il y ait toujours de l'un et de l'autre pour vous et pour l'indigent ». La mariée donnait alors aux pauvres présents le pain et le vin reçus de sa belle-mère. A ce moment éclataient les cris de joie ; tous les membres de la famille du mari embrassaient leur nouvelle parente ; l'époux jusque là resté dans un coin s'avancait ; on refermait à clef la porte de la maison, on remettait cette clef à la mariée, qui rouvrait la porte et tous entraient pour prendre place au repas de noces.

A Larringes¹, le rite de défense des portes s'était également dramatisé, mais avec une tendance à la comédie et une allusion à un rite de rapt. Après la célébration du mariage, on se rend chez le nouveau marié ; on trouve sa maison barricadée ; un homme en costume grotesque armé d'un fusil ou d'un autre instrument leur en défend l'entrée, disant qu'il ne les connaît pas, que ce sont des vagabonds, des gens sans aveu, etc. Alors l'époux se choisit un avocat pour plaider sa cause. Mais il a beau dire, l'homme fait la sourde oreille. L'avocat le menace de le faire traduire en justice, de lui intenter un procès ; rien n'y fait. Puis il lui propose de boire

1) Constantin, *Dransé*, p. 185.

une bouteille avec lui, et de bien le régaler, ainsi que toute la compagnie. « Ah! en ce cas, entrez Messieurs et Dames! C'est vraiment plaisir que d'avoir affaire à des gens raisonnables ». En disant ces mots, il se range d'un côté de la porte et l'avocat de l'autre, et la jeune mariée s'avance. Sur le seuil de la porte apparaît tout-à-coup un petit garçon qui lui présente un plat sur lequel se trouvent une clef et une poche. A sa suite veulent entrer son mari et toute la compagnie; mais parfois l'homme au fusil se ravise, et trouve que pour boire une bouteille c'est assez de trois personnes, de la jeune mariée, de l'avocat et de lui. Mais le marié n'entend pas de cette oreille; il faut qu'il entre à tout prix; alors toute la compagnie s'ébranle pour prendre la place d'assaut; on se bouscule, on se pousse, on crie, on rit; enfin le nombre l'emporte et les convives entrent dans salle où les attend un copieux repas. Ce rite était encore de rigueur en 1862, mais j'ignore s'il a subsisté. Il est fort intéressant et rappelle certains rites classiques et demi-civilisés à caractère comique prédominant; il est aussi un bon exemple de rite de passage violent.

A. VAN GENNEP.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. VAN GENNEP. — **La formation des légendes.** — Paris, Flammarion, 1910 (1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*), in-12 de 326 pages.

Qu'entend-on par fable, conte, légende et mythe, et quelle est la dépendance réciproque de ces diverses formes de récits dits populaires? — Quelle est la place des légendes dans la vie générale et quels en sont les liens avec d'autres activités sociales? — Quelle est leur valeur documentaire : ethnographique, géographique, historique, psychologique? — Quelles sont les lois de la genèse, de la formation, de la transmission et de la modification des légendes? — Quelle est l'importance relative, dans la production littéraire en général, de l'élément individuel et de l'élément collectif?

La réponse complète et systématique à ces questions constituerait un véritable manuel de Folk-lore, en entendant par ce terme l'étude des traditions que les générations se transmettent oralement sans le concours des esprits cultivés. L'auteur reconnaît lui-même que, dans l'état actuel de nos connaissances, les solutions ne peuvent être que partielles, sinon précaires, malgré la surabondance des matériaux. Mais, devant l'échec des systèmes d'interprétation prématurés qui se sont écroulés sous un examen plus approfondi des faits, il estime qu'il y a lieu de tenter désormais des explications nouvelles, en se fondant sur la complexité vivante des documents qui se présentent à l'observateur. Il existe une tendance croissante à classer les thèmes légendaires non plus d'après leur forme extérieure, mais d'après leur fonction sociale et leur portée psychologique. M. van Gennep fait observer que, dans ce domaine comme dans les autres, les formes, quelque variées et diverses qu'elles puissent être, se combinent suivant un très petit nombre de mécanismes

et dépendent d'un très petit nombre de règles générales, de *lois*. Ce sont ces lois qu'il s'occupe de rechercher.

La similitude des thèmes légendaires qui se rencontrent dans toutes les parties du monde a d'abord engendré la théorie qu'ils proviendraient d'un centre commun, et ce centre on crut l'avoir découvert dans l'Inde. L'auteur rappelle comment cette thèse a été ruinée d'abord par la découverte de thèmes analogues, déjà recueillis et fixés, par l'écriture chez les Égyptiens et les Assyro-Chaldéens, plusieurs siècles avant que cette migration ne pût se produire; ensuite par l'essor de l'ethnographie qui a constaté comment toutes les populations du globe possédaient des mythes, des légendes et des contes analogues. Il fait observer que certains de ces thèmes sont, pour ainsi dire, universels et qu'il y a lieu de les expliquer par l'identité des procédés intellectuels parmi toutes les populations de même capacité mentale. D'autres au contraire présentent des variations qui permettent de leur assigner une aire géographique ou ethnique spéciale, ce qui s'explique par les conditions psychologiques du milieu. Il conclut que, malgré la facilité avec laquelle les contes s'égrènent d'un pays à l'autre, grâce aux déplacements des commerçants, des pèlerins, des soldats, des marins, etc., les emprunts ont lieu seulement dans des limites très étroites et dans des circonstances très définies. Bien plus, suivant la loi des adaptations constatée par Raoul Rosières, toute légende qui change de milieu se transforme pour s'adapter aux conditions géographiques et sociales de son milieu nouveau. Pour établir qu'il y a eu emprunt, la ressemblance du thème ne suffit pas : il faut l'identité ou bien d'un détail absolument typique ou bien de ce que M. Van Gennep nomme des *séquences thématiques* par analogie avec les séquences rituelles dont il nous a entretenu dans un livre précédent.

Il ne faut pas attacher ici trop d'importance aux questions de terminologie. Pour l'auteur, la différence entre la fable et le conte d'une part, la légende et le mythe de l'autre, c'est que les deux derniers sont toujours un objet de croyance. Quant au mythe, il différerait de la légende en ce qu'il est en relation avec le monde surnaturel et surtout en ce qu'il se traduit par des actes magiques ou religieux. Sur ce point il y aurait quelques réserves à faire. Sans doute, l'auteur a raison de se refuser à définir le mythe, avec certaine école, comme une explication merveilleuse des seuls phénomènes de la nature. Mais il ne tient pas suffisamment compte que dans le mythe, les héros — que ce soient des dieux, des hommes ou des animaux, — représentent *autre*

chose que ce qu'ils prétendent être. Cette « autre chose » n'est pas forcément un phénomène naturel, mais tout fait quelconque d'ordre historique, technique, rituelique, étymologique, philosophique, etc., que l'imagination populaire a cherché à s'expliquer en le dramatisant, c'est-à-dire en le transformant en aventures de personnages qui incarnent les causes productrices du phénomène, ses divers éléments, ses phases successives, ses destinées finales, etc. A cet égard, l'école allégorique n'avait pas tort de soutenir que dans tout mythe il y a du symbolisme ; seulement, c'est un symbolisme inconscient. Je réserverai alors la dénomination de légende aux récits dont les héros, personnages réels ou imaginaires, n'ont pas été choisis pour personnifier un fait ou une abstraction — ceci dit sans contester l'importance de la distinction, laquelle joue un rôle considérable dans les thèses de M. Van Gennep, entre les récits légendaires ou mythiques qui sont simplement l'objet d'une transmission orale et ceux qui font essentiellement partie d'un rite ou donnent lieu à une représentation mimée. Nous lui accorderons également que cette dernière catégorie, les mythes en action, constitue un élément important, voire nécessaire, de l'organisation sociale et religieuse dans les communautés primitives.

Légendes et mythes sont sans valeur pour reconstituer l'histoire, d'abord parce qu'ils sont forcément une déformation des faits, ensuite parce qu'ils passent d'un héros à un autre, avec les caprices des générations successives. Néanmoins ils ont toujours pour point de départ un fait réel — ou rêvé ! — Ce sont des essais d'explication en rapport avec la mentalité des esprits incultes qui se représentent le monde conformément à leurs besoins et à leurs désirs. L'auteur insiste sur cette considération que le mythe est intentionnellement explicatif dès le début : « Il est évident », dit-il (page 120), — contrairement à l'opinion de Robertson Smith, Frazer et Durkheim — « que le mythe et la légende sont antérieurs au rite ». Cependant, ailleurs, il fait observer que le mythe a dû prendre, dès le début une valeur utilitaire, en ce sens que sa récitation devient par elle-même un acte magique, un rite essentiel de certaines cérémonies, sans l'accomplissement duquel elles n'auraient aucune influence sur le monde surnaturel. Ce serait de la dissociation de ces éléments d'abord confondus, chacun d'eux cependant conservant pendant longtemps sa valeur rituelle primitive, que seraient sortis d'un côté la légende, le conte, l'hymne, l'épopée, le drame, etc., d'autre part, les danses magico-religieuses, les incantations, les rites de toute nature.

En réalité, le nouveau livre de M. Van Gennep, comme d'ailleurs plusieurs de ses ouvrages précédents, renferme plus que ne promet le titre. Nous y trouvons, en effet, toute une théorie non pas seulement sur la formation des légendes, mais sur celle de la religion, au moins de la religion étudiée et expliquée par le folk-lore : « Il y a d'abord, écrit-il (p. 100), la notion confuse du mana, qui, en se dissociant peu à peu, a donné naissance à celle de saint, de divin, de bénéficient, de maléficient, par dissociations et précisions successives. Pour les personnes, il y a d'abord l'être puissant, de forme anthropo-animale, d'où sont sortis : le démon, le héros civilisateur, le roi divin, le demi dieu, le dieu spécial, le dieu-père de tout, les dieux hiérarchisés, le dieu suprême, le dieu unique. » — Je partage l'opinion que telle a été à peu près la direction générale de l'évolution religieuse. Mais je me demande s'il n'y aurait pas quelque inconvénient à établir sur cette base une classification folklorique. L'auteur, tout en reconnaissant que les conceptions zoomorphiques et anthropomorphiques se rencontrent partout côte à côte, estime que les premiers personnages, investis de mana, ont dû être des animaux — totems ou divinités zoomorphiques, pensant et agissant à la façon des hommes. — « C'est, en effet, écrit-il, de la bonne volonté des animaux, de leur subordination par voie magique et de leur domestication que dépend la nutrition des hommes aux stades primitifs de la civilisation ». Les plus anciennes légendes seraient donc celles qui attribuent à des animaux un rôle de créateur et de civilisateur. Ensuite viendraient les conceptions anthropomorphiques, en passant par la transition des légendes qui racontent les métamorphoses d'hommes en animaux et d'animaux en hommes, y compris les formes hybrides.

Rien de plus légitime que la réaction contre les théories aujourd'hui démodées qui se représentaient les premiers hommes spéculant sur les relations du soleil, de la lune, de l'aurore, du feu etc., pour en tirer une mythologie plus ou moins élégante. Mais l'auteur à son tour ne va-t-il pas trop loin, quand il insiste sur le caractère exclusivement utilitaire des premières conceptions mythiques, et fait-il une part suffisante à l'imagination ou, si l'on préfère, à l'émoi mêlé d'émerveillement qu'ont dû éprouver les premiers hommes qui ont réfléchi à leurs rapports avec les grands phénomènes de la nature ? Lorsqu'il s'agit de déterminer les premières catégories d'objets auxquels l'homme a prêté une personnalité analogue à la sienne, on ne pourrait être trop réservé, ou peut dire mieux, trop éclectique.

GOBLET D'ALVIELLA.

EDWIN SIDNEY HARTLAND. — **Primitive Paternity.** *The myth of supernatural birth in relation to the history of the family.* — Londres, Nutt, 1909-1910, 2 vol. in-8° de VIII-325 et II-328 pages.

Il y a seize ans, le docte exégète de la Légende de Persée, commentant la naissance miraculeuse de son héros, prêtait aux hommes des premiers âges des opinions singulières sur le mécanisme de la conception et sur le rôle du père dans la procréation. Depuis lors, M. Hartland n'a cessé de s'intéresser à ce sujet et il a eu la bonne fortune de voir des découvertes ethnographiques retentissantes confirmer pleinement son hypothèse. Il la reprend donc aujourd'hui et l'expose, avec tous les développements et les preuves qu'elle comporte, en un livre qui est un modèle d'érudition solide, de sagacité, de pensée claire et bien ordonnée et qui est, par surcroît, d'une lecture charmante; car M. Hartland, en même temps qu'il est un des maîtres de notre science, est un artiste délicat, un conteur plein de verve et d'esprit. On ne nous en voudra pas d'insister quelque peu sur cet excellent ouvrage : le problème qui y est traité est un des plus intéressants qui se posent à l'historien des croyances humaines.

Le thème de la naissance surnaturelle fait le fond d'une foule de contes, de légendes, de mythes, communs à presque tous les peuples, aux degrés les plus divers de la civilisation. D'une manière générale, on peut dire que les héros, les hommes-dieux, les saints ne suivent pas, pour venir au monde, la même voie que le commun des mortels. Ils n'ont d'ailleurs que l'embaras du choix. Il n'est presque pas d'être ou d'objet naturel qui ne soit susceptible, sous certaines conditions, d'exercer une influence fécondante sur la femme destinée à enfanter l'auguste personnage. Il suffit à celle-ci, pour concevoir, de manger de tel fruit ou de tel animal, de boire d'une certaine eau, d'être exposée au souffle du vent ou à la pluie ou aux rayons du soleil, de subir l'attouchement ou d'entendre la parole d'un puissant magicien ou d'un ange « annonciateur », etc. Bref, tous les moyens sont bons à la mère du futur héros pour absorber en elle le germe précieux, tous sauf toutefois celui que nous jugeons seul efficace, la fécondation par l'homme dans l'union sexuelle. Ces histoires de naissances surnaturelles ne sont pas des contes fantastiques, des jeux de l'imagination ; elles sont racontées et écoutées avec le plus grand sérieux, elles font l'objet d'une croyance

ferme et entière : n'ont-elles pas trouvé place jusque dans le credo des religions les plus élevées, bouddhisme et christianisme ? Il est donc vrai que les hommes ont admis, à propos de certains cas privilégiés, que le commerce des sexes n'est pas la condition nécessaire de toute naissance et qu'il est possible à un enfant de n'avoir pas de père, au sens physique du mot (ch. I). Comment une opinion, qui nous semble le comble de l'invraisemblance, a-t-elle pu se former dans l'humanité et y persister pendant des siècles ?

Mais, même en dehors de cette élite sacrée, combien d'humains doivent leur existence à des causes qui nous paraissent surnaturelles ! C'est une des fonctions principales de la magie et de la religion de pourvoir à la perpétuité de l'espèce. M. Hartland passe longuement en revue les pratiques variées auxquelles ont recours, en tous lieux, les femmes stériles qui aspirent à la maternité. On n'a voulu voir, parfois, dans ces pratiques qu'exorcisme ou contre-sorcellerie ; mais c'est là, selon notre auteur, restreindre abusivement la portée de rites qui ont bel et bien pour objet, dans un très grand nombre de cas, de fertiliser directement la femme en lui infusant le germe tout formé d'une vie nouvelle. D'ailleurs, bien avant qu'il puisse être question de dénouer un maléfice, on s'occupe d'assurer à la femme par des méthodes qui n'ont rien de physiologique la grâce de la maternité : une notable partie des cérémonies de l'initiation des jeunes filles et du mariage n'ont pas d'autre but. Inversement, les précautions que l'on prend pour empêcher la venue d'un enfant, quand il n'est pas souhaité, sont conçues dans le même esprit : les tabous auxquels sont assujetties les jeunes filles lors de la puberté, en particulier l'interdiction de voir la lumière du jour, proviendraient, selon M. Hartland, du désir de les préserver contre l'action fécondante des rayons du soleil. Toutes ces pratiques, toutes ces observations présentent une étroite analogie avec les croyances relatives à la naissance des hommes divins ; l'événement miraculeux, que le mythe situé dans un passé lointain et environné de mystère et de sainteté, n'est pas une anomalie, un accident unique ; il se retrouve dans la vie de tous les jours, monnayé en menues « superstitions » et en pratiques magiques familières. Sans doute il serait téméraire d'étendre à toutes les femmes le bénéfice de cette virginité que bien des mythes attribuent expressément aux mères des dieux et des héros ; mais, pour n'être pas toujours immaculée, la conception n'en est pas moins, dans les sociétés les plus primitives, une opération essentiellement mystique. Le commerce des sexes n'est pas la condition suffisante de la procréation ; il

n'exerce même pas d'influence directe et déterminante sur la production des enfants (ch. II).

La naissance miraculeuse, telle que la racontent les mythes, n'est très souvent que la manifestation nouvelle d'un personnage divin déjà existant : celui-ci, ayant résolu de prendre figure humaine, pénètre de son propre mouvement dans le corps de la femme sous une forme ou par un véhicule quelconques et il renaît d'elle au bout d'un certain temps pour accomplir sa carrière parmi les mortels. Parallèlement, un grand nombre de pratiques fertilisantes se fondent sur la croyance en la réincarnation : si une femme ne peut ni approcher de certains lieux, cimetières, carrefours, rochers, arbres déterminés, ni consommer de certains fruits ou de certains animaux sans devenir enceinte, souvent contre son gré, c'est que ces endroits ou ces comestibles contiennent en dépôt, pour une raison ou une autre, des âmes d'ancêtres ou des germes d'êtres humains qui saisissent cette occasion de prendre corps. Les croyances relatives à la transmigration et à la métempsychose, les cérémonies observées lors de l'accouchement, de l'imposition du nom, etc., confirment cette idée que la naissance, aux yeux des primitifs, consiste essentiellement dans le déplacement et le changement d'état d'une âme, qui quitte le monde invisible pour prendre ou reprendre sa place dans la société des vivants. On comprend dès lors pourquoi la conception est regardée comme un événement indépendant des relations sexuelles. L'entrée d'une âme dans le corps de la femme, qui cause la grossesse, dépend ou d'une rencontre fortuite, ou des efforts de la future mère, ou du bon plaisir de l'âme, ou de la contrainte exercée sur celle-ci pour l'amener à s'incarner; en tous cas, celui que nous appelons le père n'a aucune part directe dans l'affaire (ch. III).

Ainsi, le mythe de la naissance surnaturelle se relie à un ensemble touffu de croyances et de pratiques extrêmement répandues, qui semblent dérivées d'une théorie de la procréation très différente de la nôtre. Certes cette théorie, violemment contredite par des faits journaliers, a dû, au cours de l'évolution humaine, faire place à une vue des choses plus saine et plus conforme à l'expérience; il y a peu d'années encore, elle ne pouvait être reconstruite que par une conjecture assez hasardeuse. Mais il n'en est plus ainsi aujourd'hui, après les révélations que MM. Spencer et Gillen et d'autres ethnographes nous ont apportées au sujet des tribus du centre et du nord de l'Australie. Nous savons maintenant que les Arunta, par exemple, n'établissent aucune relation de cause à effet entre l'accomplissement de l'acte sexuel et la conception : celle-ci est

due à l'entrée dans le sein de la femme d'une de ces âmes que les premiers ancêtres totémiques ont déposées jadis en différents points du territoire tribal et qui, depuis, se réincarnent de génération en génération ; l'initiative masculine peut préparer la femme à recevoir un de ces germes ; mais elle ne produit pas directement la fécondation. Comme les Australiens sont, en général, les meilleurs représentants que nous puissions trouver de la civilisation primitive, il est légitime de supposer que leur conception de la naissance et leur méconnaissance de la paternité ont été communes autrefois à l'humanité tout entière. Pourtant, une telle ignorance confond l'imagination et nous avons peine à imputer à nos ancêtres, même reculés, des opinions aussi extravagantes. Mais, dit M. Hartland, c'est mal connaître l'atmosphère intellectuelle où se meuvent les primitifs, la pauvreté de leur expérience qui laisse libre cours aux spéculations les plus fantastiques, la difficulté qu'ils éprouvent à relier l'effet à sa cause et à résoudre les problèmes que pose la nature par une observation impartiale des faits ; d'ailleurs, la disproportion qui existe entre la fréquence des rapports sexuels et la rareté relative des naissances a dû certainement contribuer à les égarer et à les confirmer dans leur erreur. Toutefois, M. Hartland est le premier à reconnaître que ces considérations ne suffisent pas à expliquer l'apparition et surtout la persistance du rêve étrange, dont le mythe de la naissance surnaturelle est un des derniers prolongements ; il faut, pour en rendre raison, tenir compte non seulement de l'atmosphère mentale, mais aussi de la structure du terrain social où ces représentations ont germé et se sont implantées.

L'organisation de la famille, chez les primitifs, n'était pas de nature à leur suggérer une juste appréciation du rôle joué par le père dans la procréation, s'il est vrai, comme le pensent beaucoup de sociologues, que toute l'humanité a dû connaître, à l'origine, le régime du clan utérin, tel qu'il fonctionne encore actuellement dans un grand nombre de sociétés inférieures. Sous ce régime, la descendance est complée en ligne maternelle ; les enfants sont unis à leur mère et à ses parents utérins par la communauté du sang, du nom, du culte, des obligations et des droits. Au contraire, le père, en vertu des lois de l'exogamie, appartient à un autre clan que sa femme et ses enfants ; il ne transmet à ceux-ci ni son nom, ni ses biens, ni son rang dans la société ; il n'exerce sur eux qu'un contrôle très limité, la véritable autorité appartenant aux parents utérins, en particulier à l'oncle maternel. Le père est un étranger, — parfois même un ennemi, si, par exemple, la ven-

detta sévit entre les deux clans : ce sont sans doute ces conflits tragiques qui, transfigurés par la légende, ont donné naissance au thème du « combat du père et du fils », si répandu dans la mythologie et le folk-lore. En dehors de ces cas extrêmes, le père occupe, dans la famille de ses enfants, une position secondaire et effacée ; il est, pour eux, un personnage relativement insignifiant dont l'identité même n'a pas grande importance (ch. IV).

Le mode primitif de l'union conjugale devait aussi nécessairement reléguer à l'arrière-plan la personnalité du père. Avant d'être l'hôte permanent du clan de sa femme, le mari, ou plutôt l'amant, a été un visiteur furtif, passager et volontairement ignoré : les tabous des beaux-parents, le caractère secret des rapports sexuels et l'absence de cohabitation, au moins pendant les premiers temps du mariage, seraient des survivances cérémonielles d'un état dépassé de l'institution matrimoniale. Il est vrai que ce régime est voué de bonne heure à une décadence certaine. Bientôt, le mari au lieu de venir habiter chez sa femme, l'emmène avec lui et devient de plus en plus le centre de la famille de fait qu'il a constituée. Mais l'établissement de la filiation paternelle est dû à des nécessités économiques et sociales ; il ne suppose nullement la connaissance d'un rapport physique entre le père et le fils. Tandis que la famille utérine est un groupement naturel, reposant sur la conscience immédiate de la consanguinité, la famille agnatique est un système artificiel, juridique, qui s'est constitué après coup sur le modèle de l'organisation qu'il a supplantée. La notion de la paternité a été d'abord une fiction légale, qui servait de contrepoids au droit de la mère et qui justifiait la prétention du mari à garder pour lui les enfants de sa femme (chap. V).

On pourrait objecter que le sentiment de la paternité découle immédiatement du désir, inné chez le mâle, de posséder exclusivement sa femme et d'être l'auteur incontestable de sa progéniture ; mais tout porte à croire que la jalousie sexuelle n'est pas dans l'humanité un sentiment aussi instinctif et élémentaire qu'on a pu le croire. La morale sexuelle des sociétés inférieures est, à certains égards, beaucoup plus tolérante que la nôtre : il est rare que la virginité soit exigée de la nouvelle mariée et l'adultère est souvent considéré comme un péché véniel, un délit purement privé, assimilable à un larcin et réparé par une modique compensation. Mais surtout il est significatif que cette même morale sexuelle fasse un devoir au mari de prêter sa femme à d'autres hommes dans certaines circonstances, par exemple dans

l'hospitalité, et qu'un grand nombre de cérémonies religieuses soient l'occasion d'une véritable promiscuité obligatoire. Ces faits dénotent manifestement une indifférence prononcée en ce qui concerne la paternité effective des enfants; et cette indifférence n'est pas supprimée, elle est au contraire renforcée par l'introduction de la filiation agnatique. En effet, le progrès de la famille patriarcale va généralement de pair avec le développement du patrimoine et de la religion domestiques; la possession d'une nombreuse progéniture, condition de la perpétuité et de la puissance du groupe, est alors le bien suprême auprès duquel la jalousie du mari et le souci de la pureté du sang sont de peu de poids. Des coutumes comme l'adoption fréquente, le lévirat, le recours à un auxiliaire en cas d'impuissance du mari, démontrent que, même à ce stade, la paternité est un lien conventionnel, juridique, qui n'a pas nécessairement un fondement physique. Le père est le maître légitime de la mère, ce n'est pas le procréateur (ch. VI).

L'étude des institutions sociales primitives confirme donc, en même temps qu'elle éclaire, la conclusion que suggérait l'examen des croyances et des pratiques religieuses et magiques. Les formes que présentent, dans les sociétés inférieures, la famille, le mariage et la morale sexuelle seraient inexplicables si les hommes avaient reconnu, dès l'origine, que l'enfant est uni à son père par une relation du même ordre que celle qu'il soutient avec sa mère et s'ils avaient attaché à cette relation physique l'importance que nous lui attribuons. Et, d'autre part, l'ignorance physiologique des sauvages, leurs imaginations puériles au sujet de la naissance n'auraient pu persister jusqu'à nous sous une forme au moins reconnaissable, si elles n'avaient été longtemps favorisées et entretenues par une organisation sociale où la paternité proprement dite n'avait, pour ainsi dire, pas de place. En fin de compte, tout concourt à nous faire entrevoir un temps où le père était un personnage à peu près superflu, où la conception surnaturelle, indépendante du commerce des sexes, était, non pas l'exception miraculeuse, réservée à quelques personnages divins, mais la règle, la façon ordinaire pour les enfants des hommes de faire leur apparition dans ce monde.

Telle est, en raccourci, la thèse que M. Hartland s'efforce de démontrer par une argumentation très serrée et fondée sur une masse énorme de faits. A vrai dire, on serait presque tenté de lui reprocher la multitude parfois excessive des exemples qu'il cite à l'appui de ses dires. M. Hartland, comme beaucoup d'anthropologistes, est préoccupé par

dessus tout de prouver la diffusion universelle des croyances ou des pratiques dont il traite ; dès lors il se croit tenu, dans chacun des chapitres de son livre, de passer en revue la plupart des populations humaines : énumération qui est souvent fastidieuse, malgré tout le talent qu'y apporte l'auteur, et qui ne nous semble ni très instructive ni très probante. Pour nous, la besogne primordiale pour qui use de la méthode comparative est de constituer, sur des faits bien choisis, ethniquement et historiquement définis, des types d'institutions ; la multiplication d'un type à un nombre indéfini d'exemplaires nuit, plutôt qu'elle ne profite, au dessein du savant. Mais laissons cette querelle de méthode et empressons-nous de reconnaître que M. Hartland a, selon nous, pleinement réussi à établir son hypothèse fondamentale. Il nous paraît démontré que les primitifs ignorent à peu près tout du mécanisme physiologique de la reproduction, que la naissance n'est pas, à leurs yeux, un événement physique dépendant exclusivement de causes physiques, enfin que l'accomplissement de l'acte sexuel n'est jamais, selon eux, la condition suffisante, — et n'est pas toujours la condition nécessaire, — de la conception par la mère. Par suite, si l'on fait essentiellement consister la paternité, comme nous le faisons couramment aujourd'hui, en un rapport physique de filiation, résultant du rôle joué par l'homme dans la fécondation, M. Hartland a raison de nous présenter la « paternité primitive » comme une quantité négligeable et même inexistante.

Mais, tout en souscrivant à ces conclusions, on ne peut manquer d'en remarquer le caractère purement négatif, qui tient sans doute à la manière quelque peu subjective dont M. Hartland a posé le problème qui l'occupait. De ce que les primitifs ont ignoré le processus physiologique de la conception, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'ils aient refusé toute efficacité reproductrice à l'acte sexuel ; et, si *notre* notion de la paternité ne cadre guère avec leurs croyances, leurs pratiques et leurs institutions, cela ne veut pas dire que *toute* notion de paternité ait été absente de leur conscience.

Pour M. Hartland, il n'y a pas de moyen terme entre la constatation immédiate d'un fait physique et l'arbitraire d'une convention sociale ; mais une troisième hypothèse est concevable, qui ferait de la paternité un rapport mystique, imaginaire à nos yeux, mais doué par la croyance collective d'une réalité authentique. Si cette alternative, que M. Hartland n'a pas envisagée, correspond au témoignage des faits, on ne pourra plus considérer la notion de la paternité comme une fiction

juridique inventée de toutes pièces, à une date relativement récente, pour légitimer l'introduction de la *patria potestas*; et, d'autre part, la théorie par laquelle notre auteur rend compte du mythe de la naissance miraculeuse devra être sérieusement révisée. Or, il semble bien que si l'on examine les représentations collectives des primitifs sur la naissance en elles-mêmes et non plus par rapport à nos conceptions actuelles, on sera amené à accorder à la « paternité primitive » un peu plus de consistance et de prix que ne le fait M. Hartland. Bornons-nous à indiquer quelques-uns des groupes de faits qui justifient, selon nous, cette manière de voir.

Il s'en faut que la coopération des sexes soit dénuée, aux yeux des non-civilisés, de toute signification, de toute vertu créatrice; elle tient au contraire une place fondamentale dans leur cosmologie et leur rituel. A la puissance génératrice féminine correspond, dès l'origine, un principe opposé mais de même ordre, qui n'est pas moins essentiel à l'œuvre de vie et qui même l'emporte en dignité et en activité. C'est au concours de ces deux forces que tous les êtres de l'univers doivent l'existence. Si le Ciel-Père ne venait la féconder, la Terre-Mère n'enfanterait pas, comme elle le fait, les plantes et les bêtes. M. Hartland ne contestera pas la généralité de cette croyance; il en cite lui-même, incidemment, un exemple d'autant plus significatif qu'il se rapporte à des tribus indonésiennes où la filiation est encore comptée en ligne maternelle (II, p. 126); c'est la preuve que le régime utérin n'exclut pas toute idée de paternité. Et il ne s'agit pas ici d'une spéculation purement théorique. Les hommes éprouvent le besoin de renouveler périodiquement cette union mystique du ciel et de la terre, des pouvoirs générateurs mâle et femelle dont dépend la continuation de la vie; et le rite central de cette cérémonie solennelle est généralement l'accomplissement de l'acte sexuel par des personnages qualifiés (cf. II, p. 236 sqq.). Sans doute, il serait téméraire d'interpréter en ce sens tous les faits de licence sexuelle obligatoire, que M. Hartland énumère dans son sixième chapitre; mais ce qui est sûr, c'est que le commerce des sexes est doué, du moins en certaines occasions, d'une puissante efficacité mystique et qu'il est, en particuliers une condition indispensable à l'active propagation des espèces animales et végétales qui entourent l'homme. Est-il admissible que les primitifs, aient attribué à l'accouplement de l'homme et de la femme une influence fertilisante universelle, sauf en ce qui concerne la reproduction de l'espèce humaine elle-même?

Cette supposition invraisemblable n'est nullement requise par les

faits. La plupart des pratique magiques ou religieuses que M. Hartland étudie dans le chapitre II n'excluent pas les rapports sexuels ; elles les supposent au contraire et ont pour objet de leur communiquer, par voie de contact ou de transfert, cette vertu prolifique qui leur manque par suite d'une insuffisance congénitale ou par l'effet du maléfice. La preuve qu'elles ne dispensent pas la femme du concours de son mari, c'est que, dans un grand nombre de cas, les hommes y ont également recours afin d'acquérir ou de renforcer leur puissance génératrice. M. Hartland prévoit l'objection ; il y répond en alléguant que ces rites, d'abord réservés aux femmes, ont été ensuite étendus aux hommes par analogie (I, p. 48, p. 233 n. 1 et *passim*) ; mais rien ne justifie cette affirmation, si ce n'est qu'elle découle logiquement de l'hypothèse en question. Reste, il est vrai, le cas des Arunta et de quelques autres tribus australiennes ; mais même si nous acceptons à la lettre le témoignage de MM. Spencer et Gillen, même si nous considérons les Australiens centraux comme des représentants fidèles de toute l'humanité primitive, l'état de leurs croyances confirme seulement cette thèse négative incontestable que, dans les sociétés inférieures, la relation physiologique entre la conception d'un enfant et un acte sexuel déterminé n'est pas aperçue ; on n'a pas le droit d'en conclure que l'aptitude de la femme à concevoir est tenue pour indépendante du commerce des sexes. Au contraire, MM. Spencer et Gillen nous disent expressément que l'acte sexuel a sur l'organisme féminin une influence *préparatrice* ; cela signifie sans doute que la femme ne peut pas, en règle générale, absorber utilement un germe totémique si elle n'y a pas été, au préalable, disposée par l'acte fécondant de son mari.

Nous sommes donc conduits à admettre que, dans l'opinion des primitifs, il existe entre l'enfant et son père un lien, mystique sans doute, mais étroit et substantiel ; cette hypothèse est confirmée par une série de faits que M. Hartland connaît certainement et sur lesquels il est étonnant qu'il ne se soit pas expliqué dans cet ouvrage. Je veux parler des interdictions et des observances, fréquemment imposées au père pendant les mois qui précèdent et suivent la naissance, et qui sous leur forme la plus frappante constituent la *couvade*. Il est très probable que la préoccupation d'assimiler le père à la mère afin de lui assurer un titre indiscutable à la possession des enfants a contribué à développer et à préciser cette institution ; mais elle ne l'a certainement pas créée de toutes pièces et il ne serait pas difficile de citer des sociétés à filiation utérine où elle se rencontre, au moins en germe. La vérité est qu'à

l'origine de la couvade se trouve la croyance en une solidarité intime entre le père et son enfant : les actes accomplis par le père retentissent profondément dans la personne de l'enfant et déterminent son caractère ; d'autre part, l'état critique et délicat de l'enfant, pendant ces premiers mois où se forme son être spirituel, affecte aussi le père et l'astreint à toutes sortes de ménagements et à une diète sévère. Si le père était pour l'enfant le personnage falot et lointain que dépeint M. Hartland, d'où viendraient cette influence mutuelle et cette étroite sympathie mystique, qui les relient l'un à l'autre ?

On se souvient que M. Hartland, pour établir que même les sociétés à filiation agnatique sont indifférentes à la paternité effective de l'enfant, tire argument de l'indulgence avec laquelle est généralement envisagé l'adultère ; mais cette affirmation est contredite, ou du moins sérieusement limitée, par des faits très répandus. L'adultère, tout en n'étant l'objet d'aucune répression pénale, a souvent des conséquences mystiques redoutables. En particulier, les accidents de couches, la difficulté de la délivrance, la mort de l'accouchée ou du nouveau-né sont très fréquemment attribués à des manquements à la foi conjugale dont la femme surtout s'est rendue coupable. Pour remédier au mal quand il en est encore temps, pour hâter la venue de l'enfant, on a recours à des incantations et à des rites appropriés ; mais ceux-ci ne produiront l'effet espéré que si l'on a pu d'abord, soit par la confession de la femme, soit par la divination, découvrir le véritable père ; alors seulement on pourra agir sur les ancêtres dont procède l'enfant, alors seulement on pourra évoquer celui-ci en l'appelant de son vrai nom. C'est donc que le père joue un rôle actif dans la procréation et qu'il contribue à déterminer l'identité mystique et sociale de l'enfant : il est en quelque sorte l'intermédiaire qui relie aux morts, aux anciens membres du clan, les nouveaux venus qui vont former la génération prochaine. Quelquefois même, le rapport qui unit le fils au père est encore plus intime puisqu'il va jusqu'à une complète identité. M. Hartland, traitant de la croyance en la réincarnation, cite le curieux passage des *Lois de Manou* où il est dit que « le mari, lorsque sa femme conçoit, devient un embryon et renaît d'elle » ; cette croyance a des conséquences juridiques et rituelles importantes et elle entraîne cette idée que la naissance du fils aîné est un événement dangereux, sans doute parce que l'âme de l'enfant se forme aux dépens de la substance spirituelle de son père (I, p. 196 sqq., p. 208 sq.). M. Hartland aurait pu rapprocher de ces faits hindous l'usage, répandu encore actuellement, par exemple, dans cer-

taines parties de la Bretagne, de donner au fils aîné le prénom de son père et surtout la coutume polynésienne qui veut qu'un chef ou un noble, aussitôt qu'il a engendré un fils, soit dépouillé de ses titres et prérogatives et ne soit plus que le régent de son enfant. Que ces faits supposent un régime patriarcal assez évolué et l'établissement de la primogéniture, c'est ce que personne ne contestera ; mais ce n'est pas une raison pour ne voir que fictions tardives dans des croyances qui reposent vraisemblablement sur un fond de représentations très ancien et qui nous révèlent, autant que faire se peut, le contenu, mystique mais positif, de la notion primitive de paternité.

Il nous reste à voir si l'hypothèse, par laquelle nous proposons de compléter et partiellement de corriger la théorie de M. Hartland, n'a pas pour effet de rendre inintelligible le mythe de la naissance surnaturelle qui serait essentiellement caractérisé par l'ignorance du rôle joué par le mâle dans la procréation. Mais cette définition négative de la conception miraculeuse n'est fondée que par rapport à notre théorie physiologique de la génération ; elle n'a pas de valeur absolue. En réalité, rien ne ressemble moins à la parthénogenèse, quoi qu'en dise M. Hartland, que la façon dont les dieux humains et les héros viennent au monde : autant et plus qu'aucune autre femme, la vierge-mère joue un rôle passif dans l'œuvre de vie, elle a besoin d'être fécondée par un principe actif et mâle, extérieur et supérieur à elle. Si le père humain n'est dans ces histoires qu'un comparse insignifiant, c'est que sa place est prise par le père céleste. Bien loin de devoir tout son être à la femme mortelle qui l'a enfanté, le Fils divin est identique et consubstantiel à son Père. Nous retrouvons ici, dans un grand nombre de cas probablement typiques, la croyance même qui nous a paru faire le fond de la « paternité primitive ». Quelle que soit la forme qu'il revête pour s'incarner, le dieu-père, comme le mari hindou, se fait embryon pour renaître à une vie nouvelle de la femme qu'il a choisie (cf. I, ch. I, *passim* et p. 156 sqq., p. 195 sqq.). Ce qui caractérise la naissance surnaturelle, ce n'est donc pas l'absence de toute paternité ; jamais, au contraire, le rôle créateur du père n'apparaît avec autant de force et d'une manière aussi exclusive. Le trait distinctif de ces histoires est que la puissance génératrice mâle, au lieu d'être en quelque sorte déléguée à un homme ordinaire, est directement exercée par un être divin, désireux de prendre corps, et qu'elle produit son effet en dehors de l'union sexuelle, qui en est la manifestation commune. Le mythe, en effet, ne se borne pas à ignorer le commerce charnel, comme s'il n'avait aucun

rapport avec la procréation : il l'exclut expressément, ce qui est tout différent et ce qui confirme notre impression que l'accomplissement de l'acte sexuel est apparu, dès l'origine, comme la condition normale de toute naissance ; car à quoi bon préserver, par un privilège spécial, quelques personnages divins d'une tare originelle dont l'humanité tout entière aurait été exempte ?

Une théorie complète du mythe de la naissance surnaturelle devait rendre compte de cette exception singulière qui assure aux hommes-dieux une conception — non seulement mystique comme toute conception, — mais immaculée ; M. Hartland, du point de vue où il s'était placé, ne pouvait envisager cet aspect, pourtant essentiel, du problème. Il lui aurait été facile, s'il l'avait voulu, de découvrir la raison de cette incomptabilité qui existe entre la fécondation dans l'acte sexuel et la production d'un être sacré ; les travaux de plusieurs sociologues, la *Mystic Rose* de M. Crawley en particulier, ont mis en évidence le fait que l'union des sexes est chargée, aux yeux des primitifs, d'une énergie mystique dangereuse et contraire à toute sainteté. Il est étonnant que dans un livre où sont examinées presque toutes les croyances, pratiques et institutions auxquelles donne lieu la vie sexuelle dans les sociétés inférieures, il ne soit fait à peu près aucune allusion à des représentations que M. Hartland connaît certainement aussi bien que personne et qui dominent toute la question. C'est pour avoir perdu de vue ce point essentiel que M. Hartland s'est laissé entraîner par le souci de sa thèse à interpréter certains faits d'une manière peu vraisemblable. Si l'on interdit à la jeune fille, lors de la puberté, de paraître en plein jour, ce n'est pas pour empêcher qu'elle ne soit fécondée par les rayons du soleil, mais c'est, comme les textes nous le font entendre, parce qu'en l'état d'impureté où elle se trouve, elle corromprait jusqu'à la lumière du ciel et serait la première victime de son sacrilège (I, p. 90 sqq.). Et, de même, les interdictions et les observances auxquelles sont assujettis les nouveaux mariés ne sont pas des reliques d'un âge antérieur, où régnait une sorte de promiscuité sexuelle ; mais ces pratiques expriment la condition incertaine et critique où se trouvent les jeunes époux, et en même temps elles les protègent contre des périls qui sont surtout intenses pendant les premiers temps de la vie conjugale, le mariage n'étant pleinement consommé que par l'apparition du premier enfant (II, p. 7 sqq., p. 72, p. 93 sq.). Ce sont là, dans l'ensemble du livre, des points relativement secondaires ; ce qui est plus grave, c'est que faute d'avoir mis en lumière, comme il convenait, le

double aspect mystique de la coopération des sexes, son efficacité fertilisante et sa religiosité mauvaise, M. Hartland s'est mis hors d'état de faire comprendre, d'une part, le rôle qui revient ordinairement au père dans la procréation et, d'autre part, l'espèce de sacrilège qu'il y aurait à mettre un acte impur à l'origine même d'une existence divine.

Peut-être cette insuffisance de la théorie que propose M. Hartland s'explique-t-elle par la philosophie dont il s'inspire et par la façon dont il conçoit son rôle d'historien. En somme, le mythe de la naissance surnaturelle lui apparaît comme une survivance, limitée au domaine de la mythologie, d'une ancienne erreur, dont la portée était, à l'origine, universelle ; et, pour rendre compte de l'apparition et de la persistance de cette erreur, M. Hartland ne met guère en œuvre que des facteurs psychologiques négatifs ou passifs, l'ignorance des premiers âges et la force d'inertie du conservatisme religieux. Il est remarquable que le dernier chapitre, qui résume et conclut tout l'ouvrage, soit intitulé « ignorance physiologique » et soit en effet consacré à établir l'ignorance des primitifs au sujet de la reproduction et à en fournir de multiples raisons : M. Hartland pense avoir achevé son œuvre quand il a démontré que les premiers hommes ne connaissaient pas le véritable mécanisme de la fécondation et qu'ils ont légué à leurs successeurs les plus puériles imaginations. On sent ici l'influence d'une philosophie intellectualiste, d'un rationalisme qui rappelle le XVIII^e siècle et qui transparait en bien des endroits de ce livre : M. Hartland nous présente les croyances des primitifs comme des tentatives malheureuses, faites par des hommes ignorants et encore mal éveillés intellectuellement, pour résoudre les énigmes de l'univers et en particulier le problème de l'origine de la vie (I, p. 204, 256 ; II, p. 250 sqq., 285 sq.). Mais la production et la longévité de chimères aussi vaines sont un paradoxe invraisemblable que ne suffisent pas à expliquer la longue durée du règne de l'ignorance et la puissance de la tradition. Ce mystère artificiel se dissipe si, au lieu de considérer les croyances anciennes comme des hypothèses grossières et de les confronter sans cesse avec les données de notre science, on les étudie pour elles-mêmes dans leur teneur et leur fonction positives. Les représentations mystiques dont la naissance est l'objet traduisent, d'une manière sans doute naïve et temporaire, la disposition qui existe entre le simple assouvissement de l'instinct sexuel et la production d'un enfant, c'est-à-dire d'un être à qui la vie collective où il doit entrer confère d'avance une valeur et une dignité plus ou moins grandes. De même que la mort d'un homme

n'est jamais considérée dans les sociétés inférieures comme un événement naturel, ne dépendant que de causes physiques, de même il faut que la naissance, pour être le digne début d'une existence humaine, mette en œuvre des énergies et des pouvoirs qui dépassent l'organisme et les individus en présence. Le contraste entre l'acte sexuel, commun à l'homme et aux animaux, et l'apparition d'un membre nouveau du corps social provoque dans la conscience des hommes un sentiment pénible qui s'exprime et s'apaise, jusqu'à un certain point, par les croyances et les pratiques magico-religieuses. Il est naturel que cette protestation spontanée contre l'espèce de profanation initiale qu'est la conception trouve son expression extrême, et persiste avec le plus de ténacité, à propos de la naissance des hommes divins en qui la foi concentre tout ce qu'il y a de précieux et de sublime dans l'humanité. Si les rêves bizarres, que perpétue parmi nous le mythe de la naissance surnaturelle, ont pu prendre si profondément racine dans l'imagination des peuples, ce n'est pas seulement l'effet de l'ignorance et de la routine, mais c'est que ces rêves étaient, en un certain sens, bien fondés et exprimaient, eux aussi, à leur manière, une « vérité » qui, pour être d'un tout autre ordre que la physiologie, avait pourtant son prix.

Répetons en terminant que notre critique, dans la mesure où elle est exacte, n'atteint pas la thèse négative vers laquelle tend tout cet ouvrage. Cette thèse subsiste intacte ; mais il est permis de regretter que M. Hartland, au lieu de consacrer son principal effort à démontrer que certaines de nos conceptions actuelles ne se rencontrent pas dans les sociétés inférieures, n'ait pas pris pour objet direct de son étude les représentations positives des primitifs sur l'union sexuelle, sur la naissance et sur la paternité. Les remarques qui précèdent ont eu simplement pour objet de faire sentir que cette recherche n'était pas impraticable, qu'elle pouvait être fructueuse et enfin qu'elle aurait conduit M. Hartland à adopter, sur certains points, des vues assez différentes de celles auxquelles il s'est arrêté.

Robert HERTZ.

ED. WESTERMARCK. — **The origin and development of the moral ideas.** — Londres, Macmillan, 1906-1908, 2 vol. in-8° de xxi-716 et xv-852 pages.

Il faut féliciter M. Westermarck d'avoir mené à bien l'œuvre vaste

et hardie qu'il a entreprise voici plus de quinze ans, après la publication de son *History of human marriage*. Ce monumental ouvrage constitue une véritable encyclopédie sociologique. L'enquête de l'auteur a porté sur l'humanité tout entière depuis les tribus les plus sauvages jusqu'aux grands États modernes. Et, comme il n'est point d'activité sociale qui n'exerce une influence sur la formation des idées morales ou qui ne leur fournisse une matière, toutes les institutions humaines, religieuses, juridiques, économiques, sont ici passées en revue et suivies dans leur genèse et leur évolution.

L'exécution d'un tel plan suppose une érudition immense, une lecture extrêmement étendue et variée. Qu'on en juge : M. Westermarck a tenu avec raison à donner à la fin de son second volume la liste des ouvrages cités par lui ; cette bibliographie qui n'est pas exhaustive et qui est imprimée en petits caractères ne tient pas moins de 77 pages. Écrits des ethnographes, des historiens, des missionnaires, des théologiens, des géographes, des naturalistes, des médecins, des psychologues, etc., M. Westermarck a tout vu, tout dépouillé, tout mis en fiches. Une pareille richesse d'informations tient du prodige ; elle serait inexplicable si l'on ne connaissait la puissance de travail du robuste professeur finlandais et si l'on ne savait qu'il a eu la bonne fortune de poursuivre sa tâche dans cet admirable laboratoire qu'est la bibliothèque du British Museum. Ce n'est pas encore tout : M. Westermarck a tenu à ajouter sa part à l'énorme amas de faits que la littérature lui offrait. Il a pris l'habitude depuis nombre d'années d'aller passer ses vacances dans l'intérieur du Maroc parmi les Berbères montagnards ; il en a rapporté une foule d'observations originales dont le présent ouvrage nous donne la primeur et qui formeront la matière d'un livre sur la magie et la religion populaires au Maroc. M. Westermarck a ainsi accompli ce tour de force de réunir en lui deux personnages presque toujours séparés et souvent hostiles, celui de l'ethnographe qui observe et décrit et celui du sociologue qui rassemble des données éparses et, par la méthode comparative, cherche à rendre compte des faits.

Une érudition illimitée comme celle de notre auteur est dangereuse : elle risque d'étouffer la pensée, de faire oublier au savant que sa tâche essentielle est de rechercher les types, les lois et les causes et non pas d'accumuler le plus grand nombre possible de faits ou de collectionner les singularités. L'intelligence ferme et vigoureuse de M. Westermarck l'a préservé de ce danger. On peut critiquer la méthode qu'il suit, les hypothèses qu'il propose, les conclusions auxquelles il aboutit ; mais il

faut reconnaître que son livre n'est pas, dans l'ensemble, une simple collection de matériaux, qu'il est, au sens plein du mot, une synthèse.

Il est impossible de résumer en peu de pages une œuvre aussi vaste et touffue ; bornons-nous à signaler les parties du livre qui intéressent directement l'histoire des religions et à caractériser brièvement les tendances générales qui inspirent l'auteur. A propos des idées morales concernant l'homicide, M. Westermarck consacre un chapitre entier à l'étude du sacrifice humain (ch. XIX ; t. II, p. 434 sqq.). Il combat l'interprétation de M. Frazer selon laquelle la victime humaine des cultes agraires incarnerait le génie de la végétation et s'efforce de démontrer que le sacrifice humain est fondé essentiellement sur l'idée de la substitution et a pour premier objet de prévenir une calamité menaçante ; les effets positifs qui lui ont été souvent attribués seraient surajoutés et secondaires. Théorie plausible, qui a pour elle un grand nombre de faits, dont le seul défaut est probablement d'être trop unilatérale. Le chapitre XLV (t. II, p. 515 sqq.) traite des devoirs envers les morts que M. Westermarck explique par la nature malfaisante et irritable des âmes des morts et par le caractère contagieux de la pollution funèbre. Les sentiments de crainte et de pitié qu'inspirent les morts aux survivants sont ici très bien analysés ; mais il paraît peu probable que des considérations de prudence et de sympathie individuelles suffisent à rendre compte du caractère obligatoire des pratiques du deuil, des rites funéraires, etc. En réalité, la mort d'un homme, surtout s'il est haut placé, est pour la communauté tout entière dont il est membre une meurtrissure, un affront, une défaite : les observances imposées aux survivants, en même temps qu'elles expriment le trouble et l'angoisse qui se sont emparés du groupe, constituent une sorte de revanche sur la mort et de réparation, et servent ainsi à rétablir la paix.

Mais ce sont surtout les derniers chapitres du livre qui touchent aux problèmes centraux de la science des religions (t. II, p. 582-737). Il y est question d'une part de la morale proprement religieuse, c'est-à-dire des devoirs auxquels l'homme se sent obligé envers les êtres surnaturels, notamment envers les dieux, et d'autre part de l'influence exercée par la religion sur la conduite des hommes entre eux, c'est-à-dire des dieux considérés comme législateurs et juges des actions humaines. Les devoirs envers les dieux comprennent aussi bien les défenses ou interdictions (tabou du nom du dieu, p. 642 sqq. ; tabou des lieux saints, p. 626 sqq.) que les obligations positives (offrandes et sacrifices,

prière, glorification, devoir de la foi et de l'orthodoxie). M. Westermarck est ainsi amené à passer en revue les principales institutions qui composent le culte : son exposé, peut-être un peu rapide et tumultueux, abonde en aperçus neufs et pénétrants et constitue une notable contribution à notre science.

Personne ne pourra reprocher à M. Westermarck d'avoir méconnu ou diminué la part énorme qui revient aux croyances mystiques dans la formation des idées morales. Qu'il s'agisse de la réprobation de l'homicide (I, p. 375 sqq.), de la charité envers les pauvres (p. 560 sqq.), de l'hospitalité (p. 578 sqq.), des droits et des devoirs des femmes (p. 663 sqq.), du respect de la propriété (II, p. 59 sqq.), de la condamnation du mensonge (p. 114 sqq.), des restrictions alimentaires, jeûnes et tabous divers (p. 295 sqq.), du devoir de propreté (p. 352 sqq.), de la morale sexuelle (célibat religieux, p. 405 sqq.; prostitution sacrée, p. 443 sqq.; réprobation de l'homosexualité, p. 486 sqq.), etc., toujours M. Westermarck a soin de mettre en lumière les motifs superstitieux ou religieux des pratiques et des jugements moraux qu'il étudie.

La façon dont l'auteur se représente cette influence morale des croyances mystiques, l'importance relative qu'il attribue à la magie et à la religion sont caractéristiques d'une manière de penser très répandue chez les anthropologistes, surtout en Angleterre. Pour M. Westermarck, la différence entre la religion et la magie réside essentiellement en ceci que la religion fait appel, par l'invocation, la prière, etc., à des êtres surnaturels doués de volonté, tandis que dans la magie, l'homme ne fait que mettre en œuvre par des moyens en quelque sorte mécaniques des énergies surnaturelles d'ordre impersonnel (II, p. 582 sqq.). M. Westermarck applique ces définitions aux faits que présentent les sociétés les moins avancées en civilisation et il lui paraît que la religion proprement dite s'y réduit à fort peu de chose, à la crainte des mauvais esprits et à un ensemble de manœuvres défensives, destinées à empêcher ou limiter leur malfaisance (II, p. 612 sq., p. 728). Il est vrai qu'une école de savants, qui procède de Robertson Smith et qui compte parmi ses représentants MM. Jevons et Hartland, croit découvrir chez les primitifs une vie religieuse intense dont l'objet serait d'entretenir et de raviver périodiquement le lien mystique et substantiel qui unit les membres du clan à leur dieu et entre eux; mais c'est là, suivant M. Westermarck, une hypothèse arbitraire reposant sur une interprétation inexacte des faits (II, p. 623 sqq.). Le totémisme n'a pas

l'importance religieuse et sociale qui lui a été attribuée (p. 210 sqq.) ; le soi-disant sacrement totémique des Aruntas n'est qu'une opération magique ayant pour but d'assurer la fertilité des espèces animales ou végétales (p. 606). Quant à la fraternisation par le sang, aux repas en commun où l'on a voulu voir de véritables rites de communion, ce sont simplement des pratiques magiques : deux ou plusieurs individus se lient entre eux en se transmettant mutuellement par l'échange du sang ou de la nourriture des malédictions conditionnelles dont l'énergie meurtrière éclatera si le pacte conclu vient à être violé (p. 204 sqq., p. 567). Même les êtres surnaturels, les saints et les dieux, peuvent être « liés » de cette manière ; c'est l'objet premier du sacrifice qui conduit jusqu'aux dieux, par le véhicule de l'oblation, l'imprécation qui les asservit aux fins de l'homme ou qui transmet au sacrifiant la vertu bienfaisante d'un être ou d'un lieu saints (p. 618 sqq.). En réalité, la crainte superstitieuse et la magie occupent toute la conscience des primitifs ; ce sont elles, et non une religiosité absente, qui ont joué le rôle décisif dans la formation des notions morales (p. 696, p. 746). Ce ne sont pas les dieux qui ont d'abord assuré la vie sauve au suppliant et à l'hôte, défendu les propriétés, garanti la foi jurée et inculqué aux enfants le respect de leurs parents ; mais l'hôte, le suppliant, les parents sont armés de pouvoirs magiques redoutables qui donnent un prix immense à leurs bénédictions et à leurs imprécations ; la marque de propriété est une malédiction conditionnelle qui est incorporée dans un objet et qui s'abattra sur le transgresseur ; la formule du serment, de même, dégage une force terrible que le moindre manquement à la parole donnée déchainera contre le parjure. Ainsi les dieux, quand ils instituent de solennels décalogues, ne sont que les héritiers de ces énergies magiques qui furent longtemps incluses dans la personne même, ou dans les gestes, ou dans les paroles des hommes.

Cette tentative qu'a faite M. Westermarck pour réduire toute la religion des sociétés inférieures à la *δεισιδαιμονία* et à la magie ne manque pas de grandeur ; mais elle nous paraît exposée à de graves objections. Certes la magie a eu sur la formation du droit privé, sur les relations des individus entre eux, une influence prépondérante qu'on n'exagérera probablement jamais ; ce que dit M. Westermarck à ce sujet nous semble inattaquable. Mais il n'en va pas de même quand il prétend faire dériver toute la morale religieuse de mobiles en somme égoïstes, de la crainte et de l'espérance, de considérations tirées de l'intérêt mystique bien entendu. La thèse de Smith et de ses continua-

teurs contient une part de vérité qui subsiste intacte après les critiques que lui adresse notre auteur. Nous sommes entièrement d'accord avec M. Westermarck pour penser que les dieux sont des produits relativement récents de l'évolution religieuse et que le monde mystique des primitifs est surtout constitué par des énergies impersonnelles ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser à leurs croyances et à leur culte, au nom d'une définition arbitraire, le caractère d'une religiosité authentique. Enfin, nous demanderons à M. Westermarck d'où vient que certains individus (parents, supérieurs, hôtes, etc.) disposent du singulier pouvoir d'édicter des tabous, de lancer des malédictions, de transmettre par leur seul attouchement la vie et la mort, si ce n'est en raison du caractère sacré, de la sainteté dont la communauté les investit et qui est d'ordre proprement religieux.

Il est inévitable qu'une œuvre de cette envergure provoque, de divers côtés, des critiques et des réserves de doctrine ou de fait : M. Westermarck est le premier à sentir le caractère provisoire de la synthèse qu'il a construite ; mais ceux-là mêmes qui travaillent dans une tout autre direction et dans un tout autre esprit ne trouveront pas de meilleur guide que lui. A tous ceux qui entreprennent une étude sur un sujet quelconque d'histoire comparée des religions ou des institutions sociales, nous conseillons d'avoir recours à cet ouvrage : ils y trouveront, outre un précieux trésor de faits et de références, des suggestions théoriques qui ne les contenteront sans doute pas toujours, mais qui stimuleront utilement leur recherche.

ROBERT HERTZ.

HAROLD M. WIENER. — **Essays in Pentateuchal Criticism.** — Londres, Elliot Stock, 1910, 1 vol. in-8, xiv et 239 pages. Prix : s. 3,6.

Déjà en 1904, l'auteur de cet ouvrage s'est occupé du même sujet, dans un livre moins étendu, mais poursuivant le même but, celui de réfuter les résultats de la critique moderne sur le Pentateuque. (Voir « Revue de l'histoire des Religions », LII, p. 148 s.). Il avait alors restreint ses investigations aux parties législatives de la Thora, tandis que maintenant il embrasse un grand nombre d'autres matières. Sa méthode est cependant la même, et les résultats auxquels il arrive le sont également. Il reproche à des savants de premier ordre, à Carpenter et à

Wellhausen, qu'il attaque le plus, d'ignorer ou de méconnaître les sérieux arguments qui plaident en faveur de sa thèse; alors que lui-même tombe dans le défaut qu'il reproche gratuitement aux autres, en méconnaissant la valeur des raisons nombreuses et irréfutables qui justifient le point de vue opposé. Aussi, ces nouvelles études de M. Wiener, comme les précédentes, ressemblent-t-elles grandement à des plaidoyers, malgré leur apparence de pure critique littéraire et historique. Pour le démontrer en détail, il faudrait écrire un volume aussi gros que celui dont il s'agit de rendre compte. Voilà quelques exemples à l'appui de notre dire, empruntés à la dernière partie du livre, dirigée contre les premiers chapitres des *Prolegomena* de Wellhausen.

On sait que, dans l'ancien Israël, régnait sans conteste une grande liberté et, par suite, une grande variété d'usages religieux, autorisant entre autres tout fidèle à offrir lui-même des sacrifices dans nombre de lieux de culte. A partir de Josias seulement, les chefs spirituels de la nation juive cherchèrent à centraliser le culte dans le temple de Jérusalem et les fonctions sacerdotales entre les mains des Lévites. C'est un des arguments les plus forts qui établissent, aux yeux de tout juge non prévenu, que le code deutéronomique, qui sanctionne cette organisation, ne remonte pas plus haut, et que le code sacerdotal, qui suppose que cette centralisation existait de tout temps et qui ne polémise même plus contre la multiplicité des lieux de culte, comme le fait encore le Deutéronome, est de date plus récente.

Pour se soustraire à l'évidence de ces conclusions, qui sont d'ailleurs corroborées par une foule d'autres arguments, et maintenir l'opinion traditionnelle, qui veut que Moïse soit l'auteur de toutes les parties législatives du Pentateuque, notre auteur a recours au subterfuge suivant. Il imagine une distinction entre des autels laïques ou séculiers, pouvant être érigés en grand nombre et en divers lieux par les fidèles, afin de leur permettre d'y offrir des sacrifices à titre extraordinaire ou exceptionnel, et le culte officiel ou régulier, desservi par un sacerdoce héréditaire. Mais cette distinction ne peut s'appuyer que sur des raisons apparentes et elle est démentie par des faits multiples. En réalité, le culte israélite officiel ne fut centralisé en un seul lieu et confié à une seule caste sacerdotale que dans le royaume de Juda, après la ruine du royaume des dix tribus. Et cet état de choses fut consacré pour la première fois par le code deutéronomique, dont on ne découvre pas la moindre trace certaine avant le règne de Josias.

Afin de pouvoir attribuer à Moïse la plus ancienne législation israélite, d'un côté, celle du Deutéronome et celle du code sacerdotal, de l'autre, malgré leurs énormes différences de fond et de forme, M. Wiener a recours à d'autres distinctions subtiles ou purement arbitraires. D'après lui, celle-là ne parlerait que des sacrifices traditionnels ou séculiers, et celles-ci des sacrifices statutaires. La vérité est, au contraire, que la première de ces législations correspond à l'ancienne phase du culte hébreu, tandis que les deux autres législations sont inspirées par des vues et des usages d'un autre âge, surtout par la centralisation absolue du culte, complètement ignorée en Israël jusque vers l'exil.

Notre ouvrage, loin d'avoir réussi à ébranler les résultats principaux de la critique moderne appliquée au Pentateuque, a fourni une preuve de plus qu'il est impossible d'atteindre ce but par des raisons vraiment probantes. Bien des détails de ces résultats pourront certes être corrigés, la critique sacrée étant faillible comme toute autre ; mais les grandes lignes qui ont été tracées de main de maître par Wellhausen, à qui les traditionalistes en veulent le plus, se sont montrées une fois de plus inébranlables.

C. PIEPENBRING.

MAURICE GOGUEL. — L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc. Un vol. 323 p. in-8°. — Paris, Leroux, 1909.

Le travail de M. Goguel sur l'évangile de Marc, présenté comme mémoire pour l'obtention du diplôme de l'École des Hautes Études (section des Sciences religieuses), y a été jugé digne de l'impression. Il fait honneur, en effet, aux bonnes méthodes de la maison.

A défaut de la grande originalité, qu'on ne saurait plus guère exiger en un tel sujet, l'auteur fait preuve d'une réelle indépendance d'esprit, de beaucoup de conscience, d'une information très étendue et point du tout superficielle, d'un sens fort estimable de la complexité des problèmes qu'il aborde. Ses appréciations sont généralement judicieuses ; la composition est bien ordonnée, les analyses minutieuses, sinon toujours aussi pénétrantes, l'exposition très claire, surtout dans le détail. Dans les conclusions générales on souhaiterait sinon plus de décision, au moins un peu plus de netteté en ce qui touche au proto-Marc et au rapport du second évangile avec la tradition de l'apôtre Pierre. La

manière de M. G. est tout à fait probe. Ses obscurités, qui sont rares, n'accusent point la négligence de l'auteur, mais trahissent plutôt, sur certains points délicats, les incertitudes de son esprit. Trancher un problème avant l'heure, est folie; mais condenser simplement en formules nettes son opinion actuelle tant qu'on n'a pas achevé d'étudier une question, cela même présente un danger : on risque d'arrêter ainsi le travail intérieur. La prudence de M. Goguel lui fait naturellement préférer un peu d'imprécision temporaire à la cristallisation et au rétrécissement prématuré de sa pensée. Cela répond si peu à nos habitudes françaises de hâte intellectuelle, à notre impatience de voir clair en nous, fût-ce en vidant à demi nos idées du contenu dont elles étaient en train de s'enrichir, que M. G. voudra bien prendre ma remarque beaucoup plus pour un éloge que pour une critique.

La préface nous avertit que nous avons ici la première partie d'un grand ouvrage sur les sources de l'histoire évangélique et la composition des synoptiques. L'auteur trouve profit à distinguer le problème littéraire du problème historique. Des trois narrations parallèles des synoptiques, il examinera laquelle est à l'origine des deux autres, non point seulement en général ou pour le plan d'ensemble, — il est bien évident que c'est notre Marc actuel, — mais dans le détail et pour chacune des sections évangéliques. Puis il déterminera la source à laquelle est puisée chacune de ces narrations relativement originaires. Tel est le travail qu'il accomplit ici pour le second évangile. Il en fera autant, dans des études ultérieures, pour les premier et troisième évangiles, précisera le caractère des sources ainsi reconstituées et pourra finalement conclure sur la valeur historique de chacune d'elles.

Pareil ouvrage, dont les éléments ont été fort élaborés, — surtout, et presque exclusivement jusqu'à ces dernières années, en Allemagne, — sera d'une grande utilité pour les lecteurs de langue française. On a pu constater que le « Marc » de M. G. était supérieur à son « Apôtre Paul », et que sa thèse de doctorat ès-lettres, « l'Eucharistie », publiée cette année même, marquait un progrès sur l'étude qui nous occupe ici. Voilà qui fait bien augurer des prochains volumes du même auteur sur la question synoptique.

Aux différentes tables dressées à la fin du livre, et parmi lesquelles se trouve une liste d'indications sommaires, mais commodes, sur les principaux manuscrits des évangiles, je regrette de ne trouver pas jointe une récapitulation générale des conclusions de l'auteur sur les sources des diverses sections de Marc. Tient-on néanmoins à les voir réparties

et groupées selon leur provenance supposée? On constatera que M. G. incline à attribuer, dans leur substance :

A. Aux « Souvenirs de Pierre » : I 16-38, III 7-9. 20-21, III 31-35 (?), IV 35-41, V 1-20, VI 45-51, 53-55, VIII 27-33, IX 15-18. 20-22, IX 25-29 (?). 31, IX 33-37 (?). 42, XI 15-17. 27-33 (?), XIV 26-32. 40 *a. b.* 43. 45-54. 66-68, XV. 1 (?).

B. A diverses autres traditions : I 3-6. 9-15, I 39-II 17, III 1-6, IV 10-12, V 21-VI 6 *a.*, VI 14-29. 32-44, VII 1-23 (?), VII 24-VIII 10, VIII 14. 15 *a.* 16-21. 22-26, IX 2-8, 49. 50, X 1. 35-41, XI 13 *s.* 20. 15-17. 27-33 (?), XII 28-34. 41-44, XIV 22-25. 55-65. 69. 72, XV 1 (?). 20-43, XV 46-XVI 8.

C. A la source dite des « Logia » : I 7. 8, II 18-22 (?), III 22-30, IV 1-9. 21-32, VI 6 *b.* 13. 30, VII 1-23 (?), VIII 11-13. 15, VIII 34-IX-1, IX 9-13. 19 (sauf *a* et *d.*) 34-37 (?). 43-48, X 14 *s.* 42-44, XI 23, XII 18-27. 38-40, XIII 1-4. 53-37, XIV 21.

D. Au rédacteur de l'évangile : III 10-19, IV 13-20. 33 *s.* VI 31. 52, 56 *a.*, IX 10. 14 (mention de la foule). 19 *a. d.* 22. 23. 30. 32, X 13. 16. 32-34, 45, XI 11 *b.* 18. 19. 27 *a.*, XIV 1 *s.* XIV 10 *s.* (?) 12-17. 36. 44, XV 16-20. 44 *s.*

E. A des interpolations postérieures à la rédaction de l'évangile : I 2. IX 35. 38-41. XIII 5-32, XIV 3-9.

Il ne détermine pas nettement l'origine de IX 14-29, X 17-31. 46-52, XI 1-11 *a.*, XII 1-17. 35-37, XIV 18-20, XV 2-15.

Par « Souvenirs de Pierre » écrit l'auteur (p. 59 n. 1), nous n'entendons pas nécessairement les souvenirs directs de l'apôtre, mais seulement une source qui se donnait, à tort ou à raison, — nous n'examinerons pas la question ici, — pour les souvenirs de l'apôtre ». Dans ces conditions, on ne saisit pas très bien le principe du discernement qui se pourrait faire entre la première catégorie de sources et la seconde. L'existence d'un document spécial qui se serait donné pour les souvenirs de Pierre est même loin d'être sûrement attestée, car les « Mémoires de Pierre » dont parle Justin ont chance d'être l'évangile apocryphe de Pierre beaucoup plus qu'une source du second évangile.

En ce qui concerne l'attribution substantielle de certains passages à la source des Logia, les conclusions de M. Goguel ne diffèrent pas très notablement de celles que d'autres ont proposées. Comme les travaux dont il s'agit sont mutuellement indépendants, ce peut être un indice favorable à la sûreté approximative des résultats. Je me permettrai néanmoins quelques observations.

Comment discerne-t-on qu'un passage de Marc vient des Logia ? D'une façon générale, à sa parenté avec les autres fragments déjà connus des Logia. Plus précisément, lorsqu'un morceau de ce genre est apparenté à un parallèle matthéen ou lucanien et que Matthieu ou Luc, habituellement dépendant de Marc, atteste un texte plus primitif que celui du second évangile¹, il y a lieu de supposer : 1° que Matthieu ou Luc dépend ici des Logia ; 2° que le passage de Marc en provient également, mais avec moins de fidélité à la source.

Ceci posé, l'on ne voit pas pourquoi M. G., alors qu'il attribue aux Logia la question des Sadducéens sur la résurrection des morts, sans autre raison, ce semble, que l'affinité, pourtant assez peu étroite, de cette section avec les morceaux tirés des Logia, se refuse à dériver de la même source les versets de Marc I 3-6. Il est vrai que ce petit passage est plus narratif que didactique ; mais les Logia contiennent d'autres morceaux d'un caractère surtout narratif, notamment l'histoire du centurion de Capharnaüm. En outre, c'est une introduction et l'on ne saurait, *a priori*, décider que le recueil des Logia, si exclusivement didactique qu'on le veuille supposer, n'a pas pu commencer par quelques lignes de récit. Mais surtout le texte de Marc I 1-8, car il faut traiter d'ensemble toute la section, est étroitement apparenté, ici même, aux textes parallèles de Matthieu III 1-12 et de Luc III 1-18. Si Marc I 7. 8 (= Mt. II 11. 12) vient des Logia, il en faut dire autant de Matthieu III 7-10, Luc III 7-9. Alors, — si l'on admet *a*) que la place de la prophétie d'Isaïe en Matthieu et en Luc est originaire et conforme à une source autre que Marc, comme l'admet M. Goguel ; *b*) que les mots « toute la contrée du Jourdain » communs à Matthieu III 5 et à Luc III 3, absents de Marc, proviennent également d'une source commune à Matthieu et à Luc, autre que Marc, — il devient difficile d'attribuer les traits signalés en *a* et *b* comme originaires, à une source différente des Logia : les Logia se trouvent, en effet, être la source des autres traits originaires communs à Matthieu et à Luc contre Marc dans la même péricope².

M. G. rapporte à l'évangéliste lui-même la rédaction du petit pas-

1) Un des meilleurs indices est l'accord de Matthieu avec Luc contre Marc.

2) A savoir l'apostrophe « Race de vipères » (Mt III 7-10, L. III 1-9), le verset sur le van (Mt III 12, L. III 17), la position de : « Moi, je vous ai baptisés dans l'eau », par rapport à l'annonce de la venue du plus fort (Mt. III. 11, L. III. 16, ordre inverse en Marc), la mention du feu à la fin du même verset.

sage sur le but des paraboles (Marc IV 10-12). Ne serait-il pas mieux attribué à la source dite des Logia, pour des raisons que j'ai détaillées en leur lieu¹. Ici comme ailleurs, Luc et Matthieu ont connu notre texte de Marc, et en dépendent, mais par leur accord réitéré contre Marc, ils témoignent avoir connu également un état plus ancien du texte, que Marc a déjà retouché. Tant pis ou tant mieux si cela modifie certaines idées reçues et montre que l'influence paulinienne n'a pas été sans s'exercer sur une partie, au moins, du recueil grec des sentences.

La brièveté de la scène de Gethsémani en Luc ne prouve point, à mon avis, que les détails plus complets contenus en Marc n'étaient pas encore connus du troisième évangéliste. Je ne puis saisir la force des raisons pour lesquelles la scène marciennne de l'onction à Béthanie serait considérée comme une interpolation postérieure à la composition du second évangile. La forme johannique de cette anecdote ne me semble pas pouvoir être prudemment invoquée en confirmation du caractère originaire de la version lucanienne².

Quant à la petite apocalypse (Marc XIII 5-32), M. G. en fait également une interpolation postérieure à la rédaction de l'évangile de Marc (p. 309 s.), mais c'est, il me semble, avec tout aussi peu de raison. L'exhortation à la vigilance (XIII 33-37) suppose une venue subite du Christ glorieux ; on en argue que ce morceau est postérieur à la petite apocalypse où sont longuement décrits les signes de la fin, et que la péricope (XIII 33-37) faisait immédiatement suite, dans l'évangile primitif de Marc, à la question posée par les disciples en XIII 1-4. Mais Marc a pu combiner en son esprit la tradition sur les signes de la Parousie avec l'ignorance du moment précis où elle se produirait. La pointe de l'exhortation à la vigilance paraît être que les retards de la parousie ne peuvent étonner ; or, c'est dans le même sens qu'allaient déjà maintes retouches marciennes de l'apocalypse (XIII 5. 6. 7. 10). Pour M. G. « l'apocalypse synoptique est conservée dans l'évangile de Luc sous une forme plus ancienne que dans l'évangile de Marc ». Il est parfaitement exact que Marc déjà cherche à « dissocier les

1) *Procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 242-247.

2) Pas plus que Jean XII 12 ss. ne saurait, à mon sens, confirmer l'historicité du récit de l'entrée triomphale à Jérusalem dans les synoptiques (p. 215). On relèvera aussi comme intéressante et toujours critiquable, en dépit de la tradition défendue par M. Harnack, l'identification du troisième évangéliste avec Luc le médecin (p. 414).

événements de la fin du monde des événements de 70 », mais ce travail ne paraît pas moins avancé en Luc. L'allusion explicite de Luc à la prise de Jérusalem est postérieure à la vague prédiction juive conservée en Marc XIII 14. L'accent de Luc XXI 24 ne porte pas, comme on nous le dit, sur ce « que la domination païenne sur Jérusalem ne doit avoir qu'un temps » (p. 245), mais bien plutôt sur l'intercalation de toute une période, le temps des gentils, entre les premiers signes de la parousie et la fin. On n'est donc pas autorisé à placer la composition de Marc avant 70, sous prétexte que l'apocalypse synoptique, dans sa forme primitive, daterait de 68 à 75 et aurait été intercalée, vers cette époque, dans l'évangile déjà composé. La rédaction primitive de l'apocalypse peut fort bien avoir été juive et non spécifiquement chrétienne (*Contra*, p. 247). Sous sa forme actuelle elle porte des traces assez nettes de l'intervention de Marc. Rien ne permet, ce semble, de la placer entre l'an 75 et 82 comme le désirerait le savant auteur (p. 309).

M. G. admet que la version de l'échec à Nazareth, en Luc, repose sur une tradition particulière. Il se refuse à considérer la parabole de la semence en Matthieu comme une transformation de la parabole du semeur. Il ne s'explique pas pourquoi le premier évangéliste aurait modifié si profondément l'ordre suivi par Marc I 22-II 22, IV 35-V 43. Il fait donc emprunter par Matthieu aux Logia les sections de la guérison du lépreux, de la traversée du lac, des démoniaques de Gadara, de la guérison du paralytique, de la résurrection de la fille de Jaïr. Parce que Matthieu XII, 11. 12 vient des Logia, il estime que la péricope de Marc qui omet ces versets ne peut venir de la même source. Tous ces indices, joints à ceux qu'on a pu relever déjà, paraissent montrer que l'auteur a tendance à restreindre outre mesure la part de l'activité rédactionnelle des évangélistes.

Au total, son livre est à lire et à étudier.

F. NICOLARDOT.

E. WENDLING. — **Die Entstehung des Marcus-Evangeliums.** — Tübingen, Mohr, 1908, in-8°, 246 p.

L'auteur s'attaque fort heureusement à l'un des problèmes qui sollicitent davantage, à cette heure, l'attention de la critique évangélique. Quelles couches littéraires peut-on discerner en Marc? Dans une

brochure publiée en 1905, M. W. indiquait ses conclusions. Il en présente aujourd'hui la justification détaillée.

Derrière les additions et les remaniements un peu mécaniques de l'évangéliste, un dogmatique, ami des formules, écrivain tendancieux et sans style, on retrouverait l'œuvre de deux narrateurs, l'un plus ancien et plus sobre, pour qui le récit ne sert guère qu'à encadrer les aphorismes de Jésus (est-ce bien le cas en Marc I 16-45), l'autre, postérieur, imaginaire, poète, qui se plaît à conter et à peindre, épris de merveilleux, créateur de miracles. La solution du problème est élégante. Mais il est à craindre qu'elle ne soit pas assez nuancée.

M. Wendling suit la bonne méthode lorsqu'il commence par examiner, en chaque section, les retouches rédactionnelles. Cette couche superficielle de l'évangile est, en effet, la plus facile et la première à discerner. Il admet que Matthieu et Luc ont connu notre Marc actuel. Il sait que le plus ancien de nos évangiles a utilisé largement le recueil dit des Logia. Il possède donc, dans la comparaison du texte relativement originaire des Sentences en Matthieu et en Luc avec la forme qu'elles revêtent en Marc, un moyen facile de reconnaître les préoccupations et la manière du rédacteur marcien. M. W. use avec habileté de ce critère, dont il aurait pu, ce semble, étendre l'emploi à l'analyse du préambule (Mc. I 4-8). D'une façon générale, son travail, mené avec un soin très minutieux, témoigne, relativement aux détails de l'évangile, d'une réelle pénétration. Mais là où il n'a pas, pour se guider, le fil très sûr du texte des Sentences, il lui arrive naturellement de faire, tour à tour, trop ou trop peu généreusement la part du rédacteur.

Il pèche par défaut lorsque, sans avoir éliminé certains détails surajoutés, comparant un récit, considéré à tort comme formant une unité rigoureuse, à un autre récit provenant du plus ancien narrateur, il conclut, de l'opposition des caractères littéraires des deux passages, à la distinction des sources. Il lui arrive alors de discerner un peu arbitrairement, dans l'un des morceaux, l'œuvre de son second narrateur, le poète, l'ami du merveilleux, là où une méthode plus prudente reconnaîtrait simplement un passage de la narration la plus ancienne, mais plus ou moins modifié par des retouches de rédaction. C'est ainsi qu'à la personnalité, problématique au demeurant, de ce conteur plus récent, M², intermédiaire entre le plus vieil auteur, M¹, et l'évangéliste, M³, il attribue le récit de la tempête, la résurrection de la fille de Jaïr, les guérisons de l'hémorroïse, de l'épileptique, de l'aveugle de Jéricho,

tous passages où la part du surnaturel irréductible n'est pas, à beaucoup près, si essentielle, qu'on doive recourir, pour le fond, à l'hypothèse d'une invention poétique.

Dans l'intérêt et pour la consistance de l'hypothèse M^a, M. W. refuse d'attribuer à l'évangéliste une série de modifications de détail qui paraîtraient lui revenir, et, d'autre part, il prête à ce dernier rédacteur, M^a, à peu près gratuitement, la création de scènes entières, qui seraient imitées d'autres passages rencontrés dans les sources. Mais, outre diverses créations de moindre importance ou plus admissibles, peut-on prudemment attribuer à l'évangéliste, dont les retouches rédactionnelles sont d'ailleurs indiscutables, toute la scène, à une sentence près, de l'échec à Nazareth, ou la composition de l'énorme section VI. 45-VIII. 26 ?

C'est que M. Wendling se laisse aller à conclure, de certains rapprochements très superficiels et parfois purement verbaux, à l'interdépendance de certains morceaux. Veut-il montrer que la marche de Jésus sur les eaux et la guérison de l'aveugle de Bethsaïda sont des inventions du même écrivain, M^a, il note que, de part et d'autre, le récit fait mention d'une illusion d'optique. Ici, en effet, les disciples croient voir un fantôme, et c'est le Maître ; là, un aveugle, dont la vue revient, ne discerne d'abord les gens que sous la forme d'arbres qui marchent. C'est prêter trop d'attention au rapprochement tout abstrait de deux concepts, et point assez à l'hétérogénéité profonde des réalités. Il y aurait (p. 150) un point de contact entre Mc XI-14 et I Corinth. VIII-13 : des deux côtés il est question de ne « jamais manger »..., avec la négation μή, l'aoriste φαγεῖν, à des modes d'ailleurs différents, et l'expression εἰς τὸν αἰῶνα, dans des contextes qui ne présentent aucune espèce d'affinité. Plaçant le passage Mc IX 38-41 dans la dépendance littéraire de la scène où se peint l'ambition des Zébédéïdes, le trop ingénieux auteur soupçonne dans διδάσκαλε θέλομεν ἵνα une réminiscence visuelle ou auditive de διδάσκαλε εἶδομέν τινα (p. 104). En Mc IV-31, ἀναπαύσασθε serait également une réminiscence de ἀναπαύεσθε, dans la scène de Gethsémani (pp. 64 n. 3 et 86). On voit l'écueil.

Cette dissection de l'évangile de Marc n'est donc pas de tout point définitive. Sans leur attribuer précisément la même ampleur relative que M. W., nul ne se peut plus refuser à distinguer, dans notre plus vieil évangile, les parts d'un récit relativement primitif, de la rédaction dernière et de diverses sources intermédiaires, mais le caractère homogène de la couche littéraire désignée sous le sigle M^a demeure extrême-

ment discutable. L'analyse a besoin de se faire encore plus pénétrante et plus souple. Elle se gardera d'imposer aux observations des cadres séduisants par leur simplicité, mais en quelque mesure préconçus ou artificiels. L'heure n'est pas venue de prétendre fournir au problème de la composition de Marc des solutions trop complètes.

L'ouvrage de M. Wendling n'en mérite pas moins d'être accueilli avec reconnaissance. Il contient un grand nombre de remarques judicieuses. Il caractérise, dans l'ensemble, assez heureusement, l'activité rédactionnelle de Marc et la nature du récit primitif. Il confirme, s'il en est encore besoin, ce très important résultat des études consacrées au même sujet en ces dernières années, à savoir que l'évangéliste s'est servi de plusieurs documents écrits, au nombre desquels se trouvait le recueil des Sentences. Pour les conclusions comme pour la méthode, les objections qu'on pourrait faire à ce travail porteraient plutôt sur des questions de mesure que de principe.

F. NICOLARDOT.

L. DUCHESNE. — **Histoire ancienne de l'Église**, t. III. — Paris, Fontemoing, 1910, xi-687, p. in-8°.

A la fin du second volume de son *Histoire ancienne de l'Église*¹, Mgr Duchesne promettait d'examiner, dans le tome suivant, en quoi l'Église avait pu se ressentir de l'accession des multitudes et des faveurs séculières. Il tient parole, soit qu'il condense en quelques lignes d'une portée extrêmement générale la réponse à la question qu'il s'était lui-même posée, soit qu'il fournisse, au cours de son livre, pour la solution du problème, des éléments dispersés, mais à ce point élaborés qu'il devient aisé de les reconnaître et instructif de les rapprocher. Voilà de quel biais ou mieux sous quel jour se prêtera comme de préférence à être envisagé ce tableau du v^e siècle chrétien. Mais assurément, pour apprécier une œuvre de cette ampleur, rien n'empêcherait de se placer à quelque autre point de vue. Riche et divers est, en effet, le spectacle qui s'anime ici, sous les touches d'un art souvent familier, majestueux en l'occurrence, fidèle évocateur, toujours, de la complexe et vive réalité.

L'Empire et l'Église avaient fini par s'allier étroitement. Lequel des

¹) Voir *Rev. de l'Hist. des Rel.*, janvier 1909.

deux agit le plus sur les destinées de l'autre? Le christianisme « s'il n'a rien fait pour déterminer la ruine de l'empire... n'a rien fait non plus pour l'arrêter » (p. 3). Les âmes qu'il avait vraiment pénétrées s'orientaient aux désirs célestes plus qu'elles ne se préoccupaient de la cité d'ici-cas. Mais à parler en général, « était-ce bien l'Église qui conquérirait le monde? N'était-ce pas plutôt le monde qui conquérirait l'Église? » (p. 5). Nombre de conversions étaient intéressées (p. 186). « La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette » (p. 5). Beaucoup s'étaient contentés, sans changer leurs mœurs, « de substituer le Christ à Jupiter, la liturgie eucharistique aux sacrifices païens, le baptême au taurobole » (p. 159). Dans la religion de l'Évangile menaçaient de pénétrer des infiltrations païennes. « Apport du populaire » comme le culte des saints et des reliques, celui des images, qu'avait proscrit cent ans plus tôt le concile d'Elvire, s'imposait (p. 17). Le concile de Laodicée avait eu beau protester contre certaines formes du culte des anges : « force fut de l'accepter » (p. 15). On consacrait à saint Michel, à Chonae, l'un de ses premiers sanctuaires. Fidèle à son génie traditionnel comme la Phrygie au sien, l'Égypte ne regardait point à vénérer jusqu'à des êtres imaginaires : les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse et les quatre animaux. « Les fêtes des martyrs étaient, en beaucoup d'endroits, accompagnées d'agapes, qui dégénérèrent bientôt en ripailles scandaleuses » (p. 12). La célébration des panégories chrétiennes « ressemblait beaucoup » aux solennités du paganisme (p. 15). Au reste, toutes les caractéristiques de la religion populaire n'avaient point, du moins immédiatement, une semblable origine. Quelque affinité qu'elle pût présenter avec des conceptions alors universellement répandues, la préoccupation instante des mauvais esprits et des exorcismes, qui a laissé des traces si profondes dans la liturgie actuelle du baptême, était un legs du judaïsme.

Comme les imaginations de la foule réagissaient sur la piété chrétienne, la pensée religieuse des doctes se laissait, toujours davantage, marquer à l'empreinte de la philosophie grecque. « La curiosité humaine s'acharnait sur le mystère du Christ, ... l'indiscrétion des théologiens retenait sur la table de dissection le doux Sauveur » (p. 323). Divisés sur de simples modalités, « moins encore, sur des terminologies », « des gens qui pensent au fond la même chose s'entremaudissent pour des formules » (p. iv). Nestorius répugne à employer sans commentaires le terme ambigu et malheureux de θεοτόκος (p. 325). Il est déposé du siège patriarcal de Constantinople, il est excommunié, il

est banni. Le concile de Chalcédoine renouvelle contre lui l'anathème, en canonisant pourtant sa doctrine (p. 445-450). Amère dérision ! « Triste siècle » (p. v) !

Dans ces conflits doctrinaux qui déchirent toute l'Église avant de séparer l'un de l'autre l'Orient et l'Occident, la rivalité des potentats ecclésiastiques trouve trop belle occasion de se déployer. Entre le patriarche de Constantinople et le pape d'Égypte, la lutte est traditionnelle. Chrysostôme se heurte à Théophile et Nestorius à S. Cyrille. Ces pharaons d'Alexandrie, le neveu comme l'oncle, ont, pour les servir, une troupe d'évêques à tout faire et le personnel émeutier de leurs moines, de la culture théologique, une rudesse implacable, la grande audace, l'absence presque absolue de scrupules. Dioscore continue dignement leur lignée, mais, au jeu qui a si bien servi ses prédécesseurs, et qui consiste à se transformer en juge pour éviter d'être condamné soi-même, il échoue. Il excommunie sans succès le pape romain. Il est vrai que celui-ci n'est plus un simple, docile au mot d'ordre alexandrin, comme l'avait été S. Anastase au temps de Théophile, S. Célestin au temps de Cyrille. C'est Léon.

La Rome chrétienne a hérité des traditions d'empiètement de la Rome antique. Ses papes sont souvent mal renseignés. Le concile d'Aquilée avait été obligé de maintenir la déposition de ce Léonce que S. Damase, révoquant la sentence de S. Ambroise et des évêques de la Haute-Italie, avait un peu trop vite rétabli sur le siège de Salone (p. 177). Anastase connaît à peine les ouvrages d'Origène qu'il les fait proscrire par l'autorité impériale, tout comme les écrits d'Arius (p. 62). Zosime se laisse coiffer de Patrocle (p. 231), l'évêque intrus d'Arles, au point de lui accorder une suprématie exorbitante sur tous les évêques des Gaules, sans ménagement pour les situations consacrées. S. Célestin abandonne ingénument Nestorius à la discrétion de Cyrille, son rival et son personnel ennemi (p. 336, 369 n.) ; il livre à la merci d'une théologie discutable en sa forme et implacable en sa rigueur, la confection des ultimatums doctrinaux à poser, des anathèmes à brandir. Son entourage ne confondait-il pas, « ou peu s'en faut », les idées de Nestorius avec celles de Paul de Samosate (p. 408) ?

Pour mal éclairée qu'elle fût si souvent, l'intervention romaine n'en était pas moins, à ses heures, obstinément tracassière. A preuve les ingérences de sa juridiction dans les affaires intérieures de l'église d'Afrique. Il n'y avait pourtant, d'un côté, que les Zosime, les Boniface, les Célestin ; Rome en appelait, il est vrai, à des canons de Nicée qui

n'étaient point authentiques. De l'autre côté, un saint Aurèle, un Alypius, un Augustin s'appuyaient sur les principes canoniques de leur temps et de leur pays. « Accueillir des plaignants quelconques, les transformer en protégés et se porter de toutes ses forces à leur défense, c'était un système dont la vieille république romaine avait usé et abusé pour s'ingérer dans les affaires de ses voisins. Mais, comme dit le concile de Carthage, ce *typhus saeculi* n'était pas de mise dans l'église du Christ » (p. 256 s.).

Ce n'est point à dire que l'église du Christ ne dût rien d'excellent à la Rome antique. Semblable à ce très noble Sidoine qui fut préfet du prétoire et mourut évêque (p. 607), tout le vieux monde, en finissant dans l'Église, lui léguait une belle tradition de culture intellectuelle et de dignité morale. « Ceux qui restaient » païens « étaient, à ce qu'il semble, des gens de bien dont les vertus privées et publiques honoraient la fin du vieux culte. Ils ne soutiennent que trop bien la comparaison avec les chrétiens de large observance » (p. 186). Campées sur les genoux de l'aïeul, les petites-filles du vénérable pontife Albinus lui chantaient l'alleluia (p. 188). Avec leur éducation et leur sang, ces dignes païens attardés ne pouvaient pas ne transmettre que des tares aux jeunes générations chrétiennes. Mgr D. n'a pas un goût bien vif pour les subtilités de l'esprit grec, mais il a le sens de l'ordre romain : « O le bon temps », fait-il dire aux vieux consulaires encore païens, témoins des déchirements de l'église nouvelle, « ô le bon temps où les pontifes ne se querellaient point entre eux, où les choses divines se réglaient administrativement et sans tapage ! » (p. 371). L'ordre romain vient-il à disparaître d'un pays, comme en Bretagne à la suite de l'invasion anglo-saxonne : la tenue ecclésiastique disparaît avec lui (p. 625). Si le pape S. Léon et le pape S. Félix méritent de rappeler les sénateurs de la Rome antique, leur éloge est comme achevé par ce simple trait (p. 681 s.).

Apprécier de pareille façon les influences réciproques de l'empire et de l'église ne semblerait une nouveauté discutable qu'à des apologistes prévenus. L'un de nos historiens ecclésiastiques les plus distingués, M. l'abbé Vacandard, a même cru pouvoir confesser que dans toutes les questions qu'il aborde, Mgr. Duchesne dit le dernier mot. Qu'importe, après cela, si sa bibliographie est volontairement restreinte, si, à propos, par exemple, de Timothée le Chat, il ne fait pas mention de Karapet-Erwand ? Il ne cite point la thèse de M. Lebon sur le monophysisme, mais connaît l'étude qu'il a consacrée à la christologie de l'Elure et ne laisse pas d'être à jour, en définitive, même sur ce point particulier.

C'est parce qu'il conserve l'impartialité de l'historien qu'il fait si heureusement leur part aux influences séculières dans la vie de l'Église au v^e siècle. Il ne pouvait envisager les saints d'alors qu'avec la même franchise du regard et la même liberté. Beaucoup d'entre eux doivent leur auréole aux vieux procédés des canonisations populaires et hâtives. Leurs figures ne sont pas toutes également vénérables. Sans parler du jugement sévère qu'appellent les agissements de Cyrille d'Alexandrie, qui ne reprocherait à Mgr D. d'inadmissibles réticences s'il n'avait consenti à nous montrer un Épiphanes un peu maniaque, préoccupé jusqu'à la fureur de découvrir des hérésies, iconoclaste avant la lettre et brouillon, ou, dans Jérôme, à côté de l'éminent docteur qu'exalte la liturgie latine, le littérateur soucieux encore de renommée mondaine (p. 68), le traducteur empressé des haineuses diatribes de Théophile contre Jean Chrysostôme (p. 105), le polémiste âpre à la lutte et tenace en ses rancunes, au point de ne pardonner pas, même à Rufin mort (p. 66 s.).

L'auteur rencontre heureusement, sur sa route, des figures plus sympathiques, celles, entre autres, de Synésius, évêque et bel esprit sans fanatisme, de Pierre d'Ibérie, un ancien prince caucasien ordonné prêtre « très malgré lui », de Paulin de Nole et de Thérèse, « fleurs vivantes de vertu chrétienne » (p. 164), d'Augustin. « Celui-là est absolument hors de pair » (p. viii). Mgr Duchesne lui consacre dès l'introduction une belle page émue. Ce n'est pas pour lui qu'il songerait à plaider les circonstances atténuantes. Augustin, cependant, poussa bien à l'extrême la terrible doctrine de la prédestination et l'historien ne dissimule pas que le fameux adage de Vincent de Lérins *quod semper, quod ubique...*, devenu comme la tessère de l'orthodoxie latine, fut d'abord dirigé contre les exagérations novatrices du docteur d'Hippone (p. 283). L'histoire a de ces ironies. L'usage de chanter à la messe le *Credo* de Nicée fut, à l'origine, une manière de protestation contre le concile de Chalcédoine (p. 508).

En écoutant des leçons si vivantes et si directes, certains regretteront peut-être cette onction oratoire à laquelle, en pareille matière, on les avait habitués. Mais il ne s'agit point ici de nous faire pénétrer dans le cœur mystique des saints. Mgr Duchesne ne se propose pas de nous ouvrir les âmes admirables de Jean de Constantinople ou d'Augustin. Son objet est de retracer les événements plus extérieurs de l'histoire ecclésiastique. A qui la faute si les conflits africains ou orientaux, donatistes ou pélagiens, nestoriens ou monophysites, ne sont pas plus consolants?

F. NICOLARDOT.

OSKAR DÄHNHARDT. — **Natursagen, Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märcher, Fabeln und Legenden, mit Beiträgen von V. ARMHAUS, M. BOEHM, J. BOLTE, K. DIETERICH, H. F. FEILBERG, O. HACKMANN, M. HIECKE, W. HNATUUK, B. ILG, K. KROHN, A. VON LÖWIS OF MENAR, G. POLIVKA, E. RONASKALREK, ST. ZDSIARSKI und anderen. Band II : Sagen zum Neuen Testament.** — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1909, 1 vol. in-8° de xvi-316 p.

Le second volume de la grande collection de mythes naturalistes publiée avec la collaboration de divers savants par M. O. Dähnhardt contient des mythes relatifs au Nouveau-Testament, il serait plus exact de dire à l'histoire évangélique. La liste des sources : ouvrages de folklore ou d'ethnographie, recueils de traditions populaires, revues et journaux, qui ont été compulsées en vue de ce volume ne remplit pas moins de huit pages. Ce chiffre permet de se rendre compte de l'énorme somme de travail nécessitée par la préparation du volume que nous donne M. D.

Les légendes recueillies sont groupées en divers chapitres qui ne se suivent pas toujours dans un ordre parfaitement logique. En voici l'énumération : Ch. I. L'annonciation. Ch. II. La naissance du Christ. Ch. III. La fuite en Égypte. Ch. IV. L'enfance. Ch. V. Les faits de la vie de Jésus. Ch. VI. Légendes relatives à des passages de fleuves. Ch. VII. Légende de châtiment de l'orgueil. Ch. VIII. Légendes se rapportant à la puissance créatrice de la salive. Ch. IX. Légendes de châtiment de la paresse. Ch. X. Légendes de châtiment de l'inhospitalité. Ch. XI. Légendes de rajeunissement. Ch. XII. Saint Pierre ménétrier. Ch. XIII. Saint Pierre pêcheur. Ch. XIV. Saint Pierre à la création ; ambition de saint Pierre. Ch. XV. Diverses légendes sur Pierre, Paul et Jean. Ch. XVI. Souffrances et mort de Jésus. Ch. XVII. Légendes sur Judas. Ch. XVIII. Légendes sur Marie. Ch. XIX. Légendes sur Joseph.

Il eût été plus naturel, semble-t-il, de mettre les deux derniers chapitres au commencement du volume, de rapprocher le chapitre 7 des chapitres 9 et 10, enfin de mettre toutes les légendes relatives aux apôtres à la fin du volume. L'ordre ainsi obtenu eût été plus rationnel. La chose est d'ailleurs de peu d'importance pour un ouvrage qui n'est qu'un recueil de matériaux. L'essentiel est qu'une bonne table des matières permette de s'orienter facilement.

Les légendes recueillies par M. D. et par ses collaborateurs sont importantes pour le folkloriste et pour le critique des évangiles. C'est à ce point de vue qu'elles présentent à nos yeux le plus d'intérêt. Non pas, bien entendu, qu'on puisse espérer trouver dans ces légendes la moindre trace de renseignement historique, mais les procédés par lesquels l'imagination populaire a formé ces légendes sont ceux-là mêmes qui ont été mis en œuvre de très bonne heure dans la narration de l'histoire évangélique. Telle légende recueillie par M. D. permet de mieux comprendre la genèse de tel récit évangélique. Le narrateur populaire qui a raconté que Judas enfant était de la plus horrible méchanceté a été dirigé exactement par la même préoccupation qui a fait dire au quatrième évangéliste que Judas était avare et voleur. Des deux côtés c'est le même procédé de développement et d'explication de la tradition. Il faut espérer que la critique évangélique saura profiter des riches matériaux que M. D. vient de mettre à sa disposition.

En terminant, il faut noter le grand charme de certaines des légendes recueillies. S'il en est de grossières et d'insignifiantes, il y en a aussi de délicieuses, par exemple la jolie légende française de Madeleine la bergère pour qui l'ange Gabriel fait sortir de terre les roses de Noël que l'enfant va porter à Jésus dans sa crèche.

MAURICE GOGUEL.

Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave. Introduction et notes par Eugène TISSERANT. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, 252 p. (*Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*).

Les textes avaient déjà été publiés et traduits par Migne, Basset, Dillmann, Charles, etc. Il s'agissait de reprendre en sous-œuvre ces divers documents et de les juxtaposer ou de les dériver l'un de l'autre, pour présenter au public un travail d'ensemble sur la question. M. Tisserant s'est bien tiré de la tâche qu'il s'était proposée.

L'*Ascension d'Isaïe* est rangée par M. Tisserant parmi les apocryphes de l'Ancien Testament; elle figure au nombre des Pseudépigraphes de l'A. T. chez Kautzsch; enfin Flemming en traite très savamment dans les *Neutestamentliche Apokryphen* d'Edgar Hennecke (Tübingen

et Leipzig, 1904), p. 292-305 et dans le *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen* d'Edgar Hennecke (Tübingen, 1904), p. 323-331. Tout dépend donc, ici comme ailleurs, du point de vue auquel on se place et cela explique, à tout le moins, que M. Tisserant ne cite les excellents articles de Flemming que dans sa liste d'*additions et corrections*, p. 229.

« L'original de l'*Ascension d'Isaïe* (p. 32) n'est pas connu, il ne reste qu'une version éthiopienne complète, quelques fragments d'un texte grec, de deux versions latines et d'une traduction en vieux slave ». Et l'auteur décrit avec beaucoup de soin les manuscrits ou fragments de manuscrits qui ont permis de restituer ces vieux documents.

L'ouvrage est divisé en deux parties nettement distinctes ; la première, qui constitue le travail plus personnel de l'auteur, comprend : ch. I, Analyse du livre ; ch. II, Les doctrines, Dieu, le fils de Dieu, l'Esprit Saint, les sept cieux, les anges, les démons, l'Église chrétienne, le martyre de saint Pierre, les derniers temps, l'Antéchrist, la venue du Christ pour le jugement ; ch. III, histoire du livre, texte éthiopien, fragment grec, les versions latines, le texte slave, le problème littéraire, etc.

La seconde partie est la traduction du texte, accompagnée de nombreuses notes, dont quelques-unes sont personnelles à l'auteur, dont d'autres sont dues aux savants (p. 1) qui se sont antérieurement occupés de ce pseudépigraphe de l'Ancien Testament.

On sait la tradition juive, d'après laquelle le prophète Isaïe subit le martyre sous Manassé, le plus impie et le plus cruel des rois de Juda ; il fut condamné à mort, pour avoir osé dire qu'il avait vu Dieu et avoir comparé Jérusalem à Sodome et à Gomorrhe ; le prophète, poursuivi par les gens du roi, se réfugia dans le tronc creux d'un cèdre, qui se referma sur lui ; le roi fit scier l'arbre ; lorsque la scie atteignit la bouche d'Isaïe, celui-ci expira.

Il faut distinguer dans les légendes actuellement conservées dans l'*Ascension d'Isaïe* un élément juif (le martyre) et un élément chrétien, dont l'auteur serait un chrétien judaïsant, millénariste (p. 43) ; les pages que M. Tisserant consacre au problème littéraire, à la question des dates et des auteurs (p. 42-61) doivent être lues attentivement. L'ouvrage tout entier, du reste, se recommande par beaucoup de sérieux et de désir d'impartialité scientifique ; il est indispensable à tout lecteur curieux de ce genre de littérature.



Les Mekhitharistes de Venise ont publié en 1896 un volume de pièces qui se rapprochent plus ou moins des apocryphes, et qui contiennent en tous cas de très anciennes légendes chrétiennes, en arménien. Le volume est intitulé *Thangaran hin iev nor nakhneats. I. ankanon girkh hin ktakaranats* (Venise, 1896) et renferme, p. 207-227, un recueil de fragments intitulé *Mah Margareits* (mort des prophètes). Le premier porte ce titre : *Mort d'Esaïe le prophète*; on me permettra d'en donner ici même la traduction :

Celui-ci était fils d'Amos, de Thekouay, de la tribu de Juda; et il mourut scié en deux par [ordre de] Manassé; il fut enterré sous le chêne de Rogel, tout près du cours d'eau qu'arrêta le roi Ezéchias. Et Dieu fit un miracle à Seloam en faveur du prophète : celui-ci, lorsque le peuple mourait de soif, se mit à prier pour trouver de l'eau potable; et sur-le-champ [de l'eau] lui a été envoyée par Dieu; pour cela il fut appelé Seloam, qui se traduit : Envoyé.

Du temps d'Ezéchias, avant qu'on ait fait les puits et les citernes, un peu d'eau jaillit sous l'effet des prières d'Isaïe, pendant que le peuple était assiégé par les étrangers. On maintenait l'ordre à Seloam pour que le peuple ne pérît pas faute d'eau. Les ennemis, ayant entouré la cité de retranchements, campaient autour pendant des jours nombreux; s'étant enquis d'où les habitants de la ville trouvaient de l'eau, ils découvrirent la source et dès lors campèrent près de Seloam; mais lorsque les Juifs venaient en compagnie d'Isaïe, sur-le-champ l'eau jaillissait; mais lorsque les étrangers venaient, elle ne jaillissait pas; c'est pour cela que jusqu'aujourd'hui, l'eau jaillit pour que le miracle puisse être connu.

« Or, comme c'est en faveur d'Isaïe que cela eut lieu, pour honorer sa mémoire le peuple l'a enterré près de Séloam, avec de grands honneurs, pour que, grâce à ses prières, même après sa mort, ils aient l'eau en témoignage; car l'ordre leur fut donné d'agir ainsi. Et sa tombe se trouve près des tombeaux des rois, en arrière des tombeaux des prêtres, du côté du sud. Et elle est jusqu'aujourd'hui inconnue de la plupart des prêtres et de tout le peuple ».

Ce fragment est extrait du ms. 1508 de la bibliothèque des Mekhitharistes de Venise (Saint-Lazare); la copie a été exécutée en 1319 et il est probable que c'est une version faite sur un original grec du

vii^e siècle (cf. ISSAVERDENS, *The uncanonical writings of the old Testament*, found in the armenian mss. of the library of St. Lazarus [Venice, 1901], p. 178-179). Il était intéressant de rapprocher ce petit texte relatif aux légendes concernant Isaïe, des documents cités et étudiés par M. Tisserant.

F. MACLER.

D. A. RINKES. — **Abdoerraoef van Singkel**. *Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*. Academisch proefschrift. — Heerenveen, Electrische Drukkerij Nieuwsblad van Friesland, 1909. 144 p.

L'auteur a étudié un grand nombre de documents en langues malaise et arabe. Il a consulté quantité de manuscrits indigènes, des collections du professeur Snouck Hurgronje à Leyde, de la bibliothèque de la Société des Arts et des Sciences de Batavia et du India Office à Londres et il peut ainsi présenter du mysticisme à Sumatra et à Java un tableau fidèle.

L'Islam de Mohammed ne renfermait que peu d'éléments mystiques. Allah y est représenté comme le législateur et le juge, qui dispense les récompenses et les châtiments suivant la soumission à ses commandements. Par les conquêtes, l'Islam venait en contact avec des peuples plus idéalistes, professant en général des religions où la vie intérieure était plus développée, et où le mysticisme occupait une place plus importante. En embrassant la religion de Mohammed, ces peuples ne perdaient pas leurs aptitudes. Dès lors des tendances d'ascétisme et de spéculation se développèrent dans l'Islam. On a reconnu l'influence du panthéisme de l'Inde et de la philosophie alexandrine. Un jeune savant de l'Inde¹, pense que la part principale dans cette élaboration métaphysique revient à l'originalité des penseurs mêmes, que des influences étrangères ont pu stimuler, mais sans leur apporter les matériaux sur lesquels ils ont brodé leurs spéculations. Le Christianisme de l'Orient a influencé l'ascèse musulmane. Et c'est à leurs vêtements de laine — qu'ils portaient, comme les ascètes chrétiens — que les ascètes de l'Islam doivent le nom de Soufis (habillés de laine) qu'on leur a donné; nom qui a été ensuite appliqué à tous les mystiques. Comme il est erroné de parler de « Cha-

1) S. Moh. Iqbal, *Metaphysics in Persia*, p. 96.

LUIGI LUZZATI. — Liberté de conscience et Liberté de science. Études d'histoire constitutionnelle. — Traduit par J. Charnard, agrégé de l'Université. — Paris, Giard et Brière, 1910, 1 vol. in-8 de 453 pp. — Prix : 10 fr.

Ce livre est un recueil de conférences et de dissertations relatives à la question religieuse, écrites depuis 1876 jusqu'à 1908. D'après l'auteur, deux pensées ont présidé à cette collection. « On a cherché à démontrer que le spiritualisme scientifique renaît, plus vivant que jamais, ou que du moins toutes les doctrines qui paraissaient faites pour son extinction se sont éteintes, grâce à la science qui survit à tant de vains systèmes, usurpateurs de son nom. » (Page 67) « L'injustice historique habituelle a presque condamné à l'oubli certains noms de ces courageux philosophes (défenseurs de la liberté de conscience), surtout du troisième et du quatrième siècles, en ne les mettant pas à la place qui leur convient dans les annales de la liberté constitutionnelle. Le but des présentes recherches est justement de reprendre aux injustes oublis le nom de tel de ces précurseurs des idées modernes et en particulier celui de Themistius. » (Page 162.)

Les conférences ou déclarations réunies sont au nombre de vingt-sept fort inégales en longueur et en intérêt ; il y a une page écrite « sur l'album d'une dame distinguée de Milan », des comptes-rendus sur le livre de M. Harnack « Luc le Médecin, auteur du troisième Évangile et de l'Histoire des Apôtres », et sur la traduction de Gotama Bouddha, par MM. Newmann et de Lorenzo ; le morceau le plus actuel et le plus long est intitulé : « Principes constitutionnels de la séparation de l'État et des Églises. »

« Les philosophies, dit M. Luzzati, tout comme les religions, ressemblent à ce regard d'aigle qu'un voyageur infatigable jette du sommet élevé d'une Alpe, sur les vallées placées au-dessous. » (Page 331.) L'auteur, qui a été plusieurs fois ministre et qui l'est encore, ressemble comme un frère à ce « voyageur infatigable » qui se repose des Finances, de l'Agriculture et des secrets d'État, en jetant ce regard « vainqueur » sur les philosophies et sur les religions « du sommet d'une Alpe » ou même du haut des nuées. Parfois il a la joie de voir ce pauvre monde abonder dans le sens de son interprétation. « Aujourd'hui, s'écrie-t-il (page 313), Athènes et Jérusalem, Socrate et Jésus se sont réconciliés ! Et de cet accord sublime nous assurons les

plus hautes espérances au Madésimo tombant en cascades, aux forêts qui muets témoins, pliaient, elles aussi, leurs cimes en signe d'assentiment... »

Comme on le voit, la méthode de l'auteur est oratoire et son diapason élevé.

Il en résulte pour le lecteur, parfois de l'étourdissement, souvent de l'imprécision et de l'obscurité. Si éloquente que soit cette philosophie, elle reste vague. L'auteur parle souvent de Dieu. D'après certains passages on pourrait croire qu'il s'agit d'un Dieu transcendant et personnel; d'autres passages donnent l'impression du contraire en parlant « de l'essence divine immanente dans l'humanité », de l'éternelle évolution du divin, de la révélation du divin dans l'humain, du sens, de l'intention du divin, etc. Peut-être l'auteur a-t-il subi quelques fluctuations. « En effet, dit-il, qui peut se vanter d'être cohérent dans la solution de ces terribles problèmes pendant toutes les heures de sa terrestre journée à travers les différentes phases de la vie scientifique et morale? » (Page 388.) Il y a d'ailleurs des points sur lesquels l'auteur paraît, sinon plus clair du moins ferme, par exemple l'esprit et la matière (pages 379-380), et « la bonté native de la nature humaine ».

Voici quelques-uns de ses aphorismes en sciences historiques : « Il est naturel que la plupart, dans l'attente de nouvelles découvertes, s'attachent et s'en tiennent aux narrations, quelles quelles soient, consacrées par la tradition! » (Page 311; le point d'exclamation est de lui, et c'est dit à propos du troisième évangile.) — « Les grandes religions à leur origine sont pleines d'une pureté ingénue et ne peuvent pas être confondues avec les fourberies qui les altèrent ». (Page 320.) — « Il ne peut y avoir une philosophie exacte de l'histoire se demandant si Judas ou Jésus avaient raison, Dioclétien ou les chrétiens. Si les penseurs peuvent s'absoudre, on ne doit pas les confondre avec les persécutés, et elle est fallacieuse, la philosophie qui unit dans le même jugement bienveillant, comme un produit de la nécessité historique, Socrate et ses accusateurs, Calvin et Michel Servet ». (Pages 322-323.)

Puisque M. Luzzati est un éminent homme d'État, on peut remarquer qu'il professe une extrême admiration pour les pays anglo-saxons. L'Angleterre est « le peuple le plus grand de notre temps... Jamais du savoir humain n'est sortie une puissance plus démesurée. Elle discute tout avec une indiscretion d'examen sans limites... Mais

en même temps, quelle humilité et quelle sincérité de foi ; quelle ferveur même dans la discussion {de ces questions rituelles et liturgiques, qui cependant devraient, moins que par le passé, passionner aujourd'hui les croyants. Un débat à la Chambre des communes sur cette partie du clergé anglican qui penche vers la confession auriculaire a failli provoquer sérieusement une crise ministérielle ! » (Page 373.)

« On ne peut jamais assez admirer la grandeur et la sagesse des Anglais dans le gouvernement de l'Irlande. » (Page 153.) « Toute cette nation veut que ses grands hommes soient fidèles au Dieu paternel ». (Page 386.) Quant à l'habitant des États-Unis, M. Luzzati le juge « le citoyen le plus libre et le plus humain de notre époque, malgré la cupidité du lucre qui l'enflamme. » (Page 253.) L'auteur ne semble pas se douter qu'en Angleterre l'augmentation des libres penseurs est très considérable (cf. *Revue*, t. LX, p. 270) ; et il écarte purement et simplement l'objection qu'on pourrait tirer contre la ferveur religieuse des États-Unis du fait que cinquante millions de citoyens n'y sont enregistrés à aucune église, en affirmant qu'ils ne sont « ni agnostiques, ni athées » (P. 424.)

D'après M. Luzzati, « sauf les nombreuses exceptions, que l'on respecte profondément, les peuples deviennent chaque jour plus scientifiques et chaque jour plus croyants. » (P. 372.) « En parlant de cette manière, dit-il, je n'argumente pas, ni ne défends une thèse, j'expose seulement l'état d'âme des peuples élus entre tous, tel qu'il se manifeste par une puissante dualité, un état d'âme qui n'admet pas de contradiction et c'est la preuve la plus évidente de la splendeur inextinguible de la science et de la foi. Ces forces ne sont pas en opposition parmi ces nations supérieures, mais elles s'intègrent et s'aident l'une l'autre ». (P. 378.)

Dans ce livre qui a des trésors d'indulgence pour tout le monde, la France est traitée moins chaleureusement que les autres nations. Pourtant, depuis 32 ans, elle a monté dans l'estime de l'auteur. Il doit reconnaître, dit-il, « les grands progrès de la démocratie française, qui s'est corrigée et admirablement perfectionnée en suivant l'exemple de l'Angleterre ». (P. 346.) Malgré ces admirables perfectionnements, notre pays n'a pu opérer qu'une médiocre séparation de l'État et des Églises. Il est sujet à des crises d'intolérance. Ce sont, dit M. Luzzati, à propos des crimes « des révolutionnaires de 1793 et de la Commune de 1871 contre les catholiques », les « dernières poussées d'un ferment druidique qui, de distance en distance, en revient à demander, pour Dieu

ou contre Dieu, le sacrifice de victimes humaines ! » (P. 252; le point d'exclamation est toujours de l'auteur.)

Dans une de ses pages les plus lyriques, il s'écrie : « Qu'est-ce qui reste encore des innombrables écrits de Voltaire ? Personne ne relit *Candide* ou *Zaïre*, ni la volumineuse histoire où il adule Louis XIV ». (P. 272). Là, comme souvent ailleurs, l'auteur est mal renseigné. Le *Siècle de Louis XIV* est resté classique, et il y a encore des gens qui relisent *Candide*. Et c'est précisément parce que les Français ont conservé le goût des idées claires et d'un style exempt de prétention qu'ils opposeront des sourires ou des objections à maintes pages du livre de M. Luzzati. L'ouvrage n'en met pas moins en circulation des textes et des observations utiles pour l'histoire de la liberté de conscience, et il n'en brille pas moins par un libéralisme très sincère, très élevé et qui serait encore beaucoup plus touchant si l'auteur avait bien voulu en tempérer parfois les effusions trop constamment ardentes.

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

C. BROCKELMANN. — **Précis de linguistique sémitique**, traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur), par W. Marçais et M. Cohen. — Paris, P. Geuthner, 1910. — Cet ouvrage ne se rapporte que très indirectement à l'histoire des religions, puisqu'il traite des langues sémitiques, qui sont, pour nous, le moyen de connaître les religions sémitiques. Nous n'en parlerons ici qu'au point de vue des idées générales qui y sont émises.

La traduction est excellente; nous en félicitons d'autant plus les auteurs, que l'ouvrage manque de clarté, à cause de sa concision et par suite de l'absence d'un tableau de transcription. Il serait tout à fait nécessaire d'ajouter au volume une planche reproduisant les principaux alphabets sémitiques et le système très compliqué de transcription qui leur correspond. Il faut être très versé dans la connaissance des langues sémitiques pour lire cet ouvrage; c'est une illusion de penser qu'il soit écrit pour des étudiants.

L'ouvrage est d'un très grand intérêt et d'une haute valeur scientifique, et nous aurions un grand nombre d'observations à présenter sur son contenu, si nous rédigeons ce compte-rendu pour un périodique de linguistique; mais ces observations seraient déplacées dans cette Revue.

L'auteur fait preuve d'une réserve et d'une prudence parfois excessives dans l'expression qu'il donne à certains faits généraux ou à certaines idées générales.

Il est toutefois enclin à admettre que l'Arabie est le pays d'origine des Sémites. L'analogie de l'ancien égyptien avec le sémitique lui semble apparaître de plus en plus clairement. Le groupe des langues berbères et couchites lui semble présenter une certaine affinité avec le groupe sémitique. La réserve que manifeste l'auteur sur ces deux dernières questions est justifiée, car, à notre avis du moins, le caractère sémitique de l'égyptien et du berbère n'est pas démontré.

Sur la première question, au contraire, nous considérons comme établie l'origine des Sémites de la presque île arabique.

Sur l'histoire de l'alphabet sémitique, l'auteur expose sans conclure, les divers systèmes proposés. De Rougé a voulu dériver l'alphabet sémitique de l'écriture hiéroglyphique: « En fait, dit Brockelmann, les éléments phonétiques des hiéroglyphes concordent avec le système de l'écriture sémitique sur un point essentiel, le principe de ne représenter que les consonnes; il serait donc bien possible que les inventeurs de l'alphabet sémitique aient emprunté à l'Égypte au moins ce principe ». « D'autre part, ajoute-t-il, toutes les tentatives

faites pour montrer dans certains hiéroglyphes le prototype des lettres de l'alphabet ont échoué ». Nous croyons tout à fait erronée cette dernière affirmation ; la démonstration, que l'auteur met en doute, a été faite.

Il ne faudrait pas juger l'ouvrage par l'exposé de la façon propre à l'auteur de présenter certaines idées générales ou certains faits généraux. Il y a là, à notre avis, une méthode défectueuse.

La valeur de l'ouvrage consiste dans sa partie purement linguistique, que nous ne saurions ni analyser, ni critiquer ici.

ED. MONTET.

B. DUHM. — Die Zwölf Propheten in den Versmassen der Urschrift übersetzt. — Tübingen, in-8, J.-C.-B. Mohr, 1910. — Dans une brève préface, l'auteur rattache cette nouvelle traduction à celles qu'il a faites précédemment de Job, des Psaumes et de Jérémie. Il remarque que rien n'est moins certain que le texte hébreu du recueil, et que rien ne nous assure que nous ayons sous les yeux ce qu'ont écrit les auteurs palestiniens.

Dans une introduction, très précise et très nettement rédigée, le traducteur explique le nom de « douze prophètes », la forme littéraire du recueil, la forme métrique et classe en cinq groupes les auteurs.

Tout d'abord, les plus anciens : Amos, Hosée, Michée. Puis les prophètes contemporains de la décadence de Juda : Sophonie, Nahoum. Puis Haggée (520), le premier Zacharie (Ch. I-VIII, 520-518), Malachie (v. 460) et Abdias (après l'exil). Le 4^e groupe est formé de Joël et Habakouk et placé au iv^e siècle, sans que la date soit certaine pour Joël. Enfin le 2^e Zacharie (ix-xi, xiii, 7-9) qui paraît faire allusion au grand-prêtre Alcimus (162-160), et le 3^e Zacharie (xii, xiii, 1-6, xiv) du début du règne de Jean Hyrkan (135-105). Quant au livre de Jonas, il a été ajouté pour compléter le nombre 12 ; c'est un ouvrage récent, bien qu'il soit connu du Siracide.

La traduction est faite avec beaucoup de soin et d'élégance ; elle a de plus un caractère strictement scientifique.

E. MONTET.

KARL SELL. — Christentum und Weltgeschichte. — Leipzig, B. G. Teubner, 1910. 2 vol. in-12, 118 et 123 pages. — Prix : m. 2,50. — Si, dans le domaine de l'histoire des religions en général, les pays de langue française et anglaise ont devancé l'Allemagne, celle-ci occupe encore le premier rang dans l'étude de la Bible et de l'histoire de l'Église. Ce pays a un autre mérite, c'est qu'il s'est beaucoup appliqué à mettre les résultats de la science biblique et ecclésiastique à la portée de tout le monde. Non seulement d'excellents commentaires populaires sur l'Écriture Sainte y ont paru, mais une foule d'autres publications de vulgarisation sur l'histoire du peuple d'Israël, celle de Jésus et des apôtres et celle de l'Église.

Les deux petits volumes que nous annonçons et qui racontent les principaux traits de l'histoire du christianisme, depuis les origines jusqu'à nos jours, rentrent dans cette catégorie de livres. S'il y a différentes manières de vulgarisation, celle qui est appliquée ici n'est pas vulgaire du tout, mais élégante et destinée à satisfaire principalement le grand public cultivé.

L'auteur néglige les détails de son sujet, pour mettre surtout en relief les personnages et les faits marquants : Jésus-Christ, saint Paul, Constantin le Grand, Athanase, saint Antoine, saint Augustin, Grégoire VII, Abélard, saint Bernard, François d'Asise, Dante et Raphaël, Luther et Loyola, Calvin, Zinzendorf et Rousseau, Kant et Schleiermacher. Il relève l'action ou l'influence particulière de ces hommes et d'autres qui ont joué un rôle prépondérant au sein de la chrétienté. Il s'applique, avec une prédilection marquée, à suivre les causes internes des grandes transformations que le christianisme a subies à travers les siècles. L'histoire des dogmes est intentionnellement négligée dans ce travail qui s'adresse de préférence au monde laïque. Par contre, le développement de la pensée et de la vie chrétiennes y est exposé avec d'autant plus d'attention. De même, la littérature et l'art chrétiens y sont pris en sérieuse considération.

Ce sont donc deux livres de valeur. Ils sont inspirés par l'esprit historique le plus impartial. Ils respectent tous les droits de la science et de la critique modernes. Le côté juste du mouvement socialiste y est mis en évidence. La liberté politique des peuples y est chaudement prônée. C'est, en un mot, un travail moderniste dans la meilleure acception du terme. Les grandes questions religieuses, morales et sociales n'y sont pas seulement exposées avec impartialité, mais aussi jugées avec une grande compétence. C'est réellement, comme le titre l'indique, une histoire du christianisme dans ses rapports avec l'histoire du monde. Le premier volume montre plus spécialement comment le christianisme s'est d'abord développé sous la forme ecclésiastique, et le second, comment il a évolué après cela en dehors de ce cadre étroit.

C. PIEPENBRING.

JOHANN WEISS. — Jesus im Glauben des Urchristentums. — Mohr, Tübingen, 1910, petit in-8, 57 p. — M. W. étudie trois types de la piété chrétienne primitive, celle des disciples immédiats, de Paul et de Jean.

Les apôtres n'auraient pas cru à la résurrection de Jésus, s'ils n'avaient déjà eu foi en lui. Leur confiance enthousiaste trouve son explication dans l'impression faite sur eux par la personnalité du Maître, beaucoup plus que dans ses prétentions messianiques, qui ne s'affirmèrent que lentement. Même après les apparitions posthumes, pour les premiers chrétiens comme pour les Juifs, le Messie restait à venir, mais l'espérance des chrétiens était plus concrète et plus féconde, parce qu'ils avaient vécu dans l'intimité de l'homme que Dieu allait incessamment introniser comme Christ. Pour eux le Messie futur n'est point une individualité imprécise. Celui qui va régner, qui est là derrière le

rideau, prêt à paraître, déjà sacré roi depuis sa résurrection, bien que sa gloire n'ait pas encore été manifestée à tous, on le connaît. On croit discerner son action dans les sentiments ou les prodiges qui réjouissent et exaltent la jeune communauté.

Ce qui est merveilleux pour les disciples immédiats de Jésus, c'est que l'homme dont ils ont partagé les tribulations soit à présent glorifié. Paul qui a spéculé sur le Messie glorieux avant de l'identifier au supplicié du Calvaire, place naturellement le miracle ailleurs ; il consiste, à ses yeux, en ce que le Messie divin se soit tant abaissé. Les onze éprouvaient la joie et la fierté du triomphe à la pensée de l'exaltation de leur maître. Paul ressentait une gratitude profonde pour l'anéantissement du Christ.

Ces judicieuses observations de M. W. ne laissent pas d'être opportunes en un temps où quelques esprits, d'ailleurs distingués, s'ingénient à éliminer de l'histoire la personnalité de Jésus. Mais, en dépit de II Cor. v. 16, il n'est peut-être pas si facile que M. W. paraît le penser, de décider si Paul a vu Jésus avant la crucifixion. Au moins s'est-il certainement ensuite imprégné de son esprit.

Aux yeux des chrétiens des temps postapostoliques, le Christ divin aurait apparu comme un être bien insaisissable si on ne se l'était représenté sous les traits d'un homme historique ; mais, d'autre part, le Jésus, si idéalisé qu'il fût déjà, des évangiles synoptiques, se prêtait assez difficilement à devenir un objet d'adoration. Le quatrième évangéliste, en incarnant véritablement le Verbe en Jésus, créa ce type que la piété cherchait, d'un Dieu qui se révèle dans une vie humaine et d'un homme qui, dans un cadre terrestre et comme historique, fait éclater déjà la majesté d'un Dieu.

On le voit : M. J. Weiss n'a pas la prétention de rivaliser ici d'audace avec les chercheurs de paradoxes ; mais c'est plaisir de l'entendre exposer si bien de simples et belles vérités.

F. NICOLARDOT.

JUSTIN. — **Dialogue avec Tryphon**, t. II, par G. Archambault. — Paris, Picard, 1909, 396 p. in-12 ; 3 fr. 50. — Ce second volume contient, outre l'index général, les textes grec et français, du ch. LXXIV au dernier. L'impression est belle (1). Le traducteur a grand souci de respecter les mots et les tours de l'original, qui n'est d'ailleurs pas facile à rendre ; aussi sa phrase ne laisse-t-elle pas de sembler parfois embarrassée. Il arrive que l'idée soit légèrement trahie par la fidélité verbale de l'expression. Ainsi (p. 7) pour rendre οὐδεὶς ἄνθρωπος ὢν ἐξ ἀνθρώπων, dans une discussion sur la génération divine de

(1) Lire $\psi\tau\tau$ par un *heth*, p. 139. On corrigera facilement quelques fautes légères, comme deux accentuations défectueuses de l'adjectif *ἐκείνος* (p. 6 l. 1 et n.). La liste des errata du t. I, qui figure dans le t. II, p. 389 ss. n'est pas tout à fait complète.

Jésus, « aucun d'entre les hommes » est un peu faible. Inversement (p. 3, l. 4), « loin d'eux » prête trop de force à la préposition ἀπό ; le second mot eût suffi. P. 95, « commettre l'injustice » est conforme à l'étymologie de ἀδικεῖν, mais « faire le mal » conviendrait mieux en cet endroit. Pour garder la consonance du mot grec, le terme de philanthrope en semblera-t-il plus heureux, appliqué à Dieu (p. 156) ? Quand on lit (p. 217) : « il ne manquera pas de prince à Juda, ni de chef à ses cuisses », discerne-t-on, de prime abord, cette idée de « descendance » qui est incluse dans l'expression grecque ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ? « Craigne toute chair devant le visage du Seigneur » (p. 191) rappelle certaines traductions de la Bible aujourd'hui désuètes.

M. A. cède parfois à un goût trop vif des ellipses (pp. 142, note, l. 7, 153 n., l. 8, 189, l. 2). La syntaxe des verbes est traitée çà et là avec beaucoup de liberté, v. g. pp. 37 l. 13, 157 ll. 14, 15, 159 l. 16. Les annotations ne sont pas seulement érudites, mais intelligentes. Pourquoi dire que le ch. LXXXVIII. 4 « renferme assez nettement l'idée du péché originel » (p. 75 ll. 9 s.), avec une référence à Turmel (*Rev. d'h. et de litt. rel.* 1900, p. 509 n.) ? Cet auteur ne parle que du concept de la chute ; il le distingue avec raison (p. 517) de la doctrine du péché héréditaire.

Justin (CXV, 5. 6) avait horreur de ces mouches qui volent, sur une chair vive, droit aux égratignures. Je ne me soucie pas de m'attirer, comme les adversaires pointilleux de l'apologiste, le reproche d'oublier, dans la discussion, pour une vétille qui plaît moins, dix mille choses bien dites.

F. NICOLARDOT.

TERTULLIAN. — De praescriptione haereticorum, Erwin Preuschen. — Tübingen, Mohr, 1910, 50 p. in-8, 1 M. — **Analecta. II, Zur Kanonsgeschichte**, Erw. Preuschen. — Tübingen, Mohr, 1910, 96 p. in-8, 1 M. 50. — Voici, dans leur seconde édition, deux des fascicules de la collection de textes relatifs à l'histoire de l'Église et des dogmes, publiée sous la direction de G. Krüger.

Le texte très bien imprimé du *De praescriptione* est établi surtout d'après le manuscrit *Agobardinus*, de Paris (ix^e s.), et l'édition de Bindley, Oxford, 1893. Il est précédé d'une introduction sur le titre, le contenu et la portée de l'écrit. Suit une brève bibliographie, tenue à jour. Au bas des pages sont mentionnées seulement les références bibliques. Les notes de critique textuelle, indiquant les endroits où M. P. s'est écarté de Bindley, sont rejetées à la fin de la brochure, avec le triple index des passages de l'Écriture, des noms propres et du vocabulaire.

Le second des opuscules que j'ai le plaisir de signaler, présente, suivant l'ordre chronologique, une collection de textes qui se réfèrent à l'histoire du canon chrétien, Ancien et Nouveau Testaments. La nouvelle édition contient, en plus de la précédente, toute une série de textes des deux premiers siècles, le

canon de Cyrille de Jérusalem, les prologues marcionites et monarchiens d'après le texte établi par Corssen, une liste de livres de l'Ancien Testament avec le nombre des versets des petits prophètes (ms. de Paris, *suppl. gr.* 690, xii^e s.), enfin, en traduction allemande, les fragments coptes de la 39^e épître pascalle d'Athanase et la stichométrie syriaque. Les indications bibliographiques particulières aux divers passages gagneraient à être distribuées d'après une méthode uniforme ; les unes accompagnent le texte auquel elles se rapportent ; les autres sont groupées à la fin du fascicule. Petite brochure, mais d'utilité grande.

F. N.

S. MACAULEY JACKSON. — **The Source of « Jerusalem the Golden »** together with other Pieces attributed to Bernard of Cluny. In English translated by H. Preble. 1 vol. in-8 de vi-20 p. — Chicago, University Press. 1910. — Une des pièces les plus populaires de la littérature religieuse en langue anglaise est l'hymne « *Jerusalem the Golden* ». Elle ne serait que la traduction par le Rev. John Mason Neale de 235 vers tirés du long poème de Bernard de Cluny, le « *De contemptu mundi* ». De ce Bernard, moine de Cluny, l'on sait qu'il fit partie de l'illustre abbaye sous Pierre le Vénérable, abbé de 1122 à 1155. Au nom de Bernard est accolée l'épithète d'origine *Morlacensis* (peut-être *Morlanensis* ou *Morvallensis*) qu'il est apparemment impossible d'identifier. Ce moine-poète mériterait qu'on le connût mieux : il est au rang des meilleurs de son temps. Sans avoir l'originalité philosophique d'un Bernard Silvestre ni la verve quasi-goliardique d'Henri de Settimello, il vaut par des qualités réelles de développement oratoire et un usage habile des réminiscences antiques. Dans ses peintures de la corruption présente et des fins dernières, son pessimisme et son eschatologie sont d'une originalité médiocre, sentent l'école.

M. S. Macauley Jackson donne de ce poème une excellente bibliographie, en prépare la connaissance par un minutieux historique du texte, a certainement entre les mains tous les éléments d'une édition critique irréprochable : nous regrettons qu'il ait cru devoir la remplacer — provisoirement tout au moins — dans ce volume par une traduction anglaise, d'ailleurs élégante et que l'on devine exacte, due à la plume de M. Henry Preble.

P. A.

J. FRANÇAIS. **L'Eglise et la Sorcellerie**. Précis historique suivi des documents officiels, des textes principaux et d'un procès inédit. — Paris, E. Nourry, 1910, 1 vol. in-12 de 214 pages. — Ce petit manuel est clair, bien ordonné, abondamment documenté : il n'épuise pas le sujet, il en indique quelques-unes des avenues, pas toutes. La sérénité historique des conclusions y est peut-être discutable ; la loyauté de la documentation ne saurait être contestée. L'auteur a mis à profit le tome III de l'*History of Inquisition in Middle Ages* de H.-C. Lea et son énorme masse de références ; les recherches personnelles sont néan-

moins nombreuses et très estimables. L'on pourra s'étonner que les beaux travaux de J. Hansen sur la Sorcellerie médiévale n'aient pas eu ne paraissent pas avoir été utilisés par M. Fr. : en particulier *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozen un Mittelalter* (Munich et Leipzig, 1900); de ce livre, le chapitre IV notamment, où est examinée la théorie du « maléfice » et du « pacte » selon les scolastiques, aurait fourni à l'auteur de quoi baser plus solidement ses affirmations sur le recul de la théologie scientifique devant l'opinion populaire : il était équitable de montrer, en contrepartie des considérants de la Bulle *Summis desiderantes*, l'essai d'explication tentée par les Jean de Salisbury, Pierre Lombard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Duns Scot, voire Pierre de Tarentaise ou Richard de Middleton, etc. De même l'étude des origines romaines ou germaniques de la législation ecclésiastique en matière de sorcellerie manque à ce livre et en fait quelque peu clocher l'impartialité.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

E. F. Kautzsch. — Professeur à Leipzig, Bâle, Tubingue et Halle, E. F. Kautzsch qui vient de mourir à l'âge de 68 ans a donné à l'exégèse quelques-uns de ses meilleurs instruments d'investigation par ses études décisives sur l'araméen biblique. Avant d'entreprendre sa publication capitale, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* dont la 3^e édition sera bientôt achevée et couronnera son œuvre, il s'était placé au premier rang des sémitisants par sa grammaire de l'araméen biblique dont l'apparition, en 1884, fit époque dans la science. Il y avait d'ailleurs prélué par une étude de l'œuvre linguistique de J. Buxtorf l'ancien (1879). On lui doit encore un remaniement de la grammaire hébraïque de Gesenius, une foule d'articles et de *Beiträge* répandus dans les périodiques savants de l'Allemagne, un travail pénétrant sur « l'hypothèse d'un livre populaire de Job » (1900) et une vaste systématisation d'innombrables recherches de détail : *Die aramäismen im Alten Testament* (1902). Avec son ami Socin, il avait fondé le *Deutscher Palaestina Verein*.

William James. — L'illustre psychologue américain (1842-1910) avait donné à la science des religions un livre retentissant : *The varieties of religious experience* qui a été traduit, commenté, utilisé, pillé de cent façons. On l'a longuement étudié ici même à l'occasion de sa traduction française, parue avec une importante préface de M. Boutroux (t. LIV, p. 65). A y regarder d'un peu près, ce n'est point là tout ce qui, dans l'œuvre très étendue de W. James, confine à nos recherches. Le sentiment religieux, son anatomie psychologique et physiologique tiennent une place importante dans les *Principles of Psychology* qui en 1890 établirent en Europe le renom scientifique de W. James, renom qui d'Harvard avait depuis longtemps rayonné dans toutes les universités des États-Unis. Assez antérieurs aux *Principles*, deux livres : *Action réflexe et théisme* (1882), *Rationalité, activité et foi* (1882), avaient attiré sur lui l'attention des savants et aussi du grand public américain que la *Mind cure* a hanté de tous temps. Dans les dernières années de sa vie, W. James s'était mêlé ou s'était trouvé mêlé au plus fort du mouvement théologique de notre temps : le *Pragmatisme* dont la paternité revient — au moins sous sa forme actuelle —

à Ch. S. Pierce, paraîtra peut-être, grâce au prestige d'une exposition brillante et animée, dater du livre de W. James : *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (1907).

H. J. Holtzmann. — Depuis les temps héroïques de l'École de Tubingue, il y eut, pour la théologie du Nouveau Testament, bien peu d'activité aussi féconde que celle de l'éminent professeur de Strasbourg qui vient de s'éteindre à l'âge de 78 ans. Son œuvre écrite se condense en quelques volumes : une introduction historique et critique au Nouveau Testament (1885, 3^e éd. 1892), une théologie du Nouveau Testament (1897), un Commentaire critique des évangiles synoptiques et des écrits johanniques (1889-1891) qui fait partie du *Handkommentar* publié par Mohr. Mais par delà ses ouvrages et son enseignement direct, l'influence des résultats positifs de ses recherches se faisait sentir dans toute l'étendue de la critique exégétique contemporaine. A la démonstration de la priorité de Marc et du caractère symbolique du quatrième Évangile se rattacherait étroitement le nom de Holtzmann. Pourtant le Commentaire de Mohr, dont il dirigea par deux fois la publication avec MM. Lipsius Schmiedel et von Soden est la seule manifestation d'école que ce grand laborieux ait admise dans sa longue carrière. D'ailleurs, sans jamais couper son travail continu de déclarations retentissantes, il a contribué à fonder, dans une mesure qu'il ne nous appartient pas d'apprécier ici, la théologie critique du protestantisme allemand de nos jours.

Millénaire de Cluny. — Le 11 septembre 910 Guillaume duc d'Aquitaine signait l'acte de fondation de l'abbaye de Cluny. On a célébré le mois dernier ce millénaire avec une pompe fort judicieusement ordonnée : il y eut, pour fêter le passé de gloire de l'illustre abbaye, des réjouissances populaires, des offices religieux austères et grandioses, des discours éloquents, un « cortège » historique et un congrès d'archéologie. Ainsi fut célébré le triple caractère religieux, savant et populaire de l'action exercée par le grand monastère bénédictin sur quatre siècles du moyen-âge. Ce n'est point ici qu'on s'attend à trouver une description de la partie pittoresque de ces fêtes : disons seulement — et c'est déjà beaucoup dire — que les pavoisements, défilés et banquets n'ont point trop nui à la sérénité des lieux ni des souvenirs : quant au congrès d'archéologie et d'histoire organisé (comme d'ailleurs presque tout le détail de ces belles fêtes) par l'active Académie de Mâcon et logé dans les restes de l'abbaye, il réunissait environ quatre cents congressistes. M. René Bazin y représentait l'Académie française, M. Babelon l'Académie des inscriptions et belles-lettres, M. Imbart de la Tour l'Académie des sciences morales et politiques, M. Bernier l'Académie des beaux-arts. A eux s'étaient joints MM. Aynard, Châtelain, Lefèvre-Pontalis, Benjon, Picot, de Franqueville, de Lasteyrie etc. et de nombreux prélats, parmi lesquels M^{sr} Baudrillart, recteur de l'Institut catholique

de Paris, les archevêques de Chambéry et de Besançon, les évêques de Moulins, de Belley, d'Autun, etc.

Des discours qui furent prononcés en cette assemblée jubilaire plusieurs relèvent de l'éloquence pure : deux, celui de M. Babelon et celui de M. Imbart de la Tour tendent à la précision historique dans l'hommage qu'ils rendent à Cluny. Cet hommage, dit M. Babelon, nous le devons aux savants moines de Cluny pour s'être transmis, de siècle en siècle, afin de nous le léguer, l'incalculable trésor de la littérature antique. En une érudite et pittoresque étude sur le Millénaire de Cluny, parue dans la *Revue hebdomadaire* du 1^{er} octobre, M. Babelon développe encore ces idées et donne la physionomie exacte de ces fêtes très colorées.

Dans son discours, l'éminent médiéviste M. Imbart de la Tour s'est attaché à montrer comment le grand ordre de Cluny fut vraiment, profondément français. Il est mesure et équilibre. Ses églises sont des chefs-d'œuvre de simplicité et de force. Nulle parure factice n'y cache « la pureté des lignes et l'harmonie des proportions ». La règle n'a rien de figé ou d'immobile « sans rien non plus d'offensif ou d'arbitraire ». « Étudiez les institutions, poursuit M. Imbart de la Tour. Quel accord entre l'autorité et la liberté : une république fédérative dont tous les membres sont unis, dont chacun reste autonome ; une loi commune, la règle ; un pouvoir central, l'abbé, qui administre, le chapitre, qui légifère et qui contrôle, équilibre heureux de fonctions viagères, de conseils élus, de garanties et de pouvoirs... voilà le régime que Cluny instaure dans l'histoire monastique... Suivez son rôle. Cluny sait concilier les idées comme les devoirs. Dans la grande lutte du temps entre le sacerdoce et l'empire, il prévoit déjà les concessions possibles et les solutions justes. S'il n'est pas neutre, il peut être arbitre, et c'est un de ses abbés, saint Hugues, qu'Henri VI, menacé, réclame pour médiateur... Parmi les communications savantes qui furent faites ensuite au congrès, signalons celles de l'abbé Tarret, sur l'art clunisien, du chanoine Pottier sur les relations entre Cluny et Moissac, de M. Lefèvre-Pontalis sur l'architecture clunisienne, de M. C. Jullian sur les camps de César de la région, de M. Houdaye sur l'administration rurale des moines. Enfin, aux vêpres pontificales du dimanche 11 septembre, Mgr. Baudrillart a éloquemment défini la collaboration de Cluny et de la papauté dans l'œuvre de réforme de l'Église entreprise par Grégoire VII.

A l'occasion de ces fêtes, l'Académie de Mâcon a publié, par les soins de M. Fr. Bruel, une superbe notice-album sur Cluny ancien et moderne. Espérons que cette publication scientifique très appréciable inaugurera un renouveau des études sur le mouvement clunisien au moyen-âge, études qui paraissent quelque peu assoupies depuis l'apparition de l'admirable livre de Sackur.

P. A.

DÉCOUVERTES

Mission d'Ollone. — Le commandant d'Ollone, accompagné des capitaines de Fleurette et Lepage, du sous-lieutenant de Boyve, a exploré de 1906 à 1909 la Chine occidentale, le Tibet, la Mongolie, le pays des Lolo et des Sifan indépendants. Les recherches étaient principalement d'ordre géographique et ethnographique, mais la mission a fait aussi une ample moisson de documents archéologiques. Plus de 200 inscriptions en langues diverses et un grand nombre de vocabulaires ont été relevés. Dans la province du Sé-Tchouan la mission d'Ollone a trouvé des sculptures chinoises anciennes d'un type nouveau dont l'étude ne peut manquer d'éclairer les conditions complexes du développement de l'art chinois. Des temples souterrains et des cavernes sculptées de hauts-reliefs, analogues à ceux de Long-men, ont été découverts dans cette région, notamment près de Kiang-Keou où de nombreuses figures signalent des prototypes grecs.

Sur les piliers funéraires de Ya-tcheou on retrouve les sculptures de l'époque des Han que M. Chavannes a étudiées dans la Chine orientale. « On y voit notamment, écrit le commandant d'Ollone, dans des poses d'atlantes, des sortes de gnomes dont l'un est remarquable par son type sémite et, autant que l'état de la pierre permet de l'affirmer, par une puissante barbe à l'assyrienne ». Deux lions passants, sculptés avec souplesse, sont munis d'ailes non recoquillées à la chinoise ; leur dessin les apparente aux animaux assyriens ou perses. Dans le désert de sable au nord de Ning-hia, la mission a fouillé les environs des ruines dites Poro Khotu et a relevé la pratique d'ensevelissement dans des jarres qui n'avait pas encore été signalée en Chine.

Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite. — M. Léon Heuzey (*Revue d'Assyriologie*, VII^e vol., p. 115-120) a retrouvé la destination de petits motifs en terre cuite portant l'image d'un dieu et provenant de Babylonie. Ce sont de « petits chars en terre cuite dont les débris et les roues détachées sont en si grand nombre à Tello et dont les fouilles de Suse ont donné aussi de nombreux spécimens, tout simples d'ailleurs et sans figures » ; ce « n'étaient pas des joujoux pour les enfants, mais des ex-voto populaires, que l'on consacrait comme des symboles de la puissance divine, humbles et pauvres réductions des chars sacrés qui resplendissaient dans les temples. Parfois, à l'imitation des chars réels, à l'exemple des magnifiques véhicules que l'on construisait pour les rois et pour les dieux eux-mêmes, on les décorait de représentations mythologiques. »

Deux missions en Arabie. — Les PP. Jaussen et Savignac ont entrepris coup sur coup deux missions en Arabie dont les résultats sont importants.

Une première fois, ils ont fait un relevé complet de tous les vestiges antiques de Médâin-Şâleh, l'antique Hégra, se rapportant presque tous au temps de la domination nabatéenne, au premier siècle de notre ère. Leur publication, abondamment illustrée : *Mission archéologique en Arabie (mars-mai 1907)*. *I. De Jérusalem au Hedjaz. Médâin-Şâleh* (Paris, Leroux, 1909), est surtout importante pour fixer les étapes des types d'architecture chez les Nabatéens, mais les cultes y sont aussi l'objet de relevés précis qui constituent un complément notable aux sanctuaires nabatéens de Pétra dont on sait l'importance comme types sémitiques. La seconde mission en Arabie a permis de pousser, non sans danger, jusqu'à el-'Ola et les savants missionnaires annoncent (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1910, p. 225-229) qu'ils ont pu identifier cette ville avec celle de Dedan, mentionnée par la Bible. C'est là un résultat extrêmement intéressant, car non seulement il donne le mot d'une énigme, mais il permettra de corriger le chapitre XXVII d'Ezéchiel avec plus de certitude. Voici en deux lignes la conclusion qui s'impose, à notre avis : la lecture Dedan n'est acceptable qu'au verset 20 et il y a lieu d'intervertir la place des versets 20 et 21. On obtient ainsi une suite logique comparable à celle de Gen. X, 7.

Le téménos des dieux égyptiens à Délos. — Depuis le mois de juin 1909 l'école française d'Athènes a entrepris de déblayer complètement le groupe d'édifices dit le sanctuaire des dieux étrangers à Délos. Les premières tranchées, pratiquées il y a trente ans par M. A. Hauvette, avaient mis au jour une centaine de dédicaces à des divinités égyptiennes et syriennes, mais ne permettaient pas de se rendre compte des constructions élevées à ces divinités. Au cours des nouvelles recherches, M. P. Roussel, qui les a dirigées (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 290 et s.), n'a pas tardé à reconnaître qu'il importait d'établir une division. « Les dieux étrangers sont des dieux égyptiens et des dieux syriens. Les inscriptions nous prouvent que des prêtres distincts étaient préposés au culte des uns et des autres. D'après les inscriptions encore, il apparaît que les édifices sacrés n'étaient jamais communs ». C'est là un point important qu'Hauvette avait méconnu.

Le téménos des dieux égyptiens occupe la partie méridionale des constructions dites sanctuaire des dieux étrangers. Le temple est de construction tardive, probablement de la fin du II^e siècle. A cette époque Sarapis, Isis, Anoubis, Harpocrate sont *theoi synnaoi kai symbomoi* et les fouilles récentes ont dégagé l'autel commun devant le temple. Il est vraisemblable qu'antérieurement il y avait des édifices distincts, le Serapieion, l'Isieion, l'Anoubieion dont les inventaires du début de la seconde domination athénienne font mention. Parmi les trouvailles on signale de nombreuses inscriptions qui permettront de tenter l'histoire du culte des dieux égyptiens à Délos pendant près de deux siècles.

Le téménos des divinités syriennes à Délos. — L'effort d'A. Hauvette dans ses fouilles à Délos avait porté sur le groupe des édifices consacrés

aux dieux égyptiens. Les déblaiements de M. P. Roussel (*Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1910; p. 300 et suiv.) apportent dans la région des sanctuaires syriens des précisions importantes. Déjà on a reconnu un long escalier qui permettait d'accéder de la ville basse et le long duquel devaient se dérouler les processions. Auprès, on a relevé une dédicace caractéristique : Διόφαντος | 'Αλεξάνδρου | 'Ατάργατι | καὶ 'Αδάτωι | τὴν ἀνάβασιν, | ἐφ' ἱερέως | Σαραπίωνος 'Ιεροπολίτου. Arrivé en haut de l'escalier, on entrait à droite dans une vaste cour recouverte d'une mosaïque et entourée de petites chapelles. Dans l'une d'elles, une inscription en mosaïque livrerait le nom du dieu Hadran. A gauche de l'escalier et du palier qui le prolonge, s'étendait une longue terrasse portant de nombreux édifices dans lesquels les recherches ont été seulement amorcées; les dédicaces à Hagné Aphrodité, c'est-à-dire à la déesse syrienne, y abondent. Une construction circulaire a été partiellement dégagée et l'on a reconnu qu'elle « offrait la disposition d'un théâtre : orchestre revêtu d'une mosaïque, gradins divisés en *cunei* par d'étroits escaliers. Une inscription, découverte le dernier jour des fouilles, nous renseigne mieux encore : le Θέατρον a été dédié vers la fin du II^e siècle (av. J.-C.), sur l'ordre d'Hagné Aphrodité, par son prêtre et par les thérapeutes dont les noms sont gravés au-dessous de la dédicace. Il servait sans doute à de pieuses représentations. » Parmi les trouvailles, on signale une statue de dieu assis sur un trône et nu jusqu'à la ceinture, certainement un dieu syrien hellénisé, vraisemblablement Hadad. Parmi les nombreuses inscriptions, on attendra avec un vif intérêt la publication d'« un règlement religieux prescrivant les conditions de pureté indispensables pour pénétrer dans le sanctuaire ». Pour peu que la pièce soit de quelque étendue, elle donnera lieu à des rapprochements instructifs. M. P. Roussel termine son exposé des fouilles par les considérations suivantes qui en marquent bien l'importance : « Il n'est point nécessaire de donner des conclusions fermes, puisque les travaux ne sont point terminés. Toutefois, on peut assurer que nous connaissons très exactement, sinon les détails du culte des dieux syriens, du moins l'histoire de l'installation de ce culte à Délos. On pourra montrer comment, après avoir été pratiqué par des étrangers, il fut adopté officiellement. On marquera des étapes, qui coïncident avec les transformations constatées dans l'état même du sanctuaire : on donnera des dates précises. Les Romains semblent l'avoir toujours favorisé. Ainsi, le sanctuaire de Délos a pu avoir quelque influence sur la diffusion des cultes syriens dans le monde occidental. »

Le Cabeirion de Délos. — En même temps que M. Roussel fouillait le sanctuaire des dieux étrangers, M. J. Hatzfeld complétait l'exploration du Cabeirion entreprise par M. S. Reinach en 1882. Dès le IV^e siècle avant notre ère, Délos possédait un Cabeirion ou Samothrakeion. En 101 avant notre ère la terrasse qui supportait l'édifice a été remaniée et le temple reconstruit, c'est le Cabeirion dont subsistent des vestiges. M. Hatzfeld a pu établir que les médail-

lons publiés par M. Reinach (*BCH*, VII, p. 341-342) décoraient ce sanctuaire.
R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. A. Wiedemann complète l'étude rapide, qu'il a donnée de la magie égyptienne dans la collection *Der Alte Orient*, par une description des amulettes destinées à protéger du mauvais œil ou des atteintes des mauvais esprits et de la magie noire (*Die Amulette der alten Aegypter*, Leipzig, Hinrichs, 1910, 32 pages). L'hippopotame femelle passait pour faciliter les naissances ; le dieu Bes chassait la tristesse et, armé de l'épée et du bouclier, protégeait l'enfance. La grenouille, qu'on croyait naître spontanément de la fange, assurait la vie d'outre-tombe ; à l'époque chrétienne elle devint le symbole de la résurrection. Le savant égyptologue examine ainsi le rôle du scarabée, du *ka* ou double, du miroir, du nom, de l'œil etc. Ces objets, souvent minuscules, ont été trouvés par milliers ; ils étaient à la portée du populaire.

— Dans une courte note du *Journal asiatique* (1910, I, p. 523-525), M. C. Fossey s'occupe de la forme encore inexpliquée *Mitraššil* pour Mithra dans le texte de Boghaz-keui publié par M. Winckler. Il retrouve dans une liste de dieux avec gloses la forme *Mitrašul* mise en parallèle avec le dieu Šamaš. Un autre texte, si la restitution proposée est admise, fournirait de ce nom divin une explication précieuse, *samsu ša* [*matu* Hat-ti] « le Soleil, chez les [Hittites] » ou un autre ethnique. On peut espérer qu'une nouvelle tablette viendra suppléer la lacune.

— Le 44^e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (SIBYLLAE-STAMNOS) voit paraître la fin de l'article *Sibyllae* (J.-A. Hild), *Sigilla*, en tant qu'ex-voto (Ad. Blanchet et E. Pottier), *Signa militaria* dont le caractère cultuel est bien mis en lumière par M. Ad. J.-Reinach, *Silvanus* (J.-A. Hild), *Sirenes* (Ch. Michel), *Sistrum* (Seymour de Ricci), *Situla* avec ses usages rituels (A. Grenier), *Skiercia* fête à ~~Alés d'Assadie~~ où l'on flagellait les femmes (Emile Cahen), *Skiophoria* (E. Cahen), *Sminthia* (Ch. Michel), *Sodales Augustales* et *Sodalitium-Sodalitas* (R. Cagnat), *Sol* important article que se partagent M. E. Cahen pour la Grèce (à propos de certaines hypothèses de M. Déchelette, voir *RHR*, 1909, II, p. 132-133) et M. Fr. Cumont pour Rome et le monde oriental, *Somnus* et *Soranus* (J. A. Hild), *Soteria* (P. Foucart), *Spes* (J. A. Hild), *Sphinx* (G. Nicole), *Spondophoroi* (Ch. Michel). Nous ne signalons que les articles intéressant les religions. A ce fascicule est jointe une table des matières partielle, rédigée par M. E. Pottier et embrassant les lettres A à O.

— M. Noël Valois (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1910, p. 229 et

s.) apporte deux nouveaux témoignages sur le procès des Templiers, celui de Jean de Pouilli qui ne met pas en doute la culpabilité et celui de Jacques de Thérines, religieux cistercien qui ne dissimule pas les doutes que lui ont fait concevoir l'invraisemblance de l'accusation, la fermeté des rétractations et la discordance des enquêtes conduites hors de France. Il s'en remet à la Providence du soin d'éclairer la question et au pape de prononcer la sentence. « Cet état d'âme, conclut M. Noël Valois, devait être celui de plus d'un Père au concile de Vienne. Le même doute n'a cessé de hanter les esprits impartiaux, mais il convient de s'en tenir là. Il serait encore prématuré, je crois, de se prononcer dans un sens ou dans l'autre et, par exemple, d'affirmer, comme on l'a fait à plusieurs reprises, avec tant d'assurance, que l'accusation lancée contre l'Ordre du Temple ne repose sur aucun fondement. »

R. D.

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que notre éminent collaborateur M. Ed. Montet, recteur de l'Université de Genève, fera dans le courant de novembre, une série de six conférences au Collège de France (Fondation G. Michonis). Le titre de ce cours est : *De l'État présent et de l'Avenir de l'Islam*.

Lundi 7 novembre. Intérêt des questions islamiques. Statistique de l'Islam. Propagation de la religion musulmane.

Jeudi 10 novembre. L'orthodoxie musulmane. Ses déformations. Schisme, hérésies et sectes.

Lundi 14 novembre. Le culte des saints musulmans.

Jeudi 17 novembre. Les confréries religieuses musulmanes. Leur mysticisme et leur formalisme. Leur action sociale et politique.

Lundi 21 novembre. Tentatives de réforme de l'Islam. Babisme et Béhaïsme.

Jeudi 24 novembre. De l'avenir des peuples musulmans. Les tendances libérales et les efforts vers l'émancipation dans l'Islam.

Ces conférences auront lieu à 2 heures et demi, salle V.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES ODES DE SALOMON¹

La publication, par M. Rendel Harris, des *Odes de Salomon*, d'après un manuscrit syriaque du xvi^e siècle, pose des questions extrêmement difficiles et compliquées.

On connaissait déjà cinq de ces odes par le texte copte de la *Pistis Sophia* (vers 260); nous avons maintenant la collection de 42 odes, à l'exception de la seconde. La citation latine de deux vers de l'ode 19 par Lactance (*Instil.*, IV, 12, 3) correspond précisément à un passage de notre ode 19 (6,7). Il n'est pas douteux que le recueil original ait été lu en grec, en latin, en copte et en syriaque. Ce recueil est cité à la suite des *Psaumes* de Salomon, dans la *Stichométrie* de Nicéphore (ix^e siècle), parmi les *Antilegomena* de l'Ancien Testament²; dans le manuscrit de M. Rendel Harris, les *Odes* précèdent les *Psaumes*. La *Pistis Sophia* et Lactance allè-

1) Rendel Harris, *The odes and psalms of Salomon*, Cambridge, 1909 (éd. populaire chez Headley, 1910); Ad. Harnack et J. Flemming, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch*, Leipzig, 1910; A. Ungnad et W. Staerk, *Die Oden Salomos*, Bonn, 1910; W. E. Barnes, *The Expositor*, juillet 1910 (*non vidi*); *Journal of theological Studies*, juillet 1910; Wabnitz, *Revue de théologie*, juillet 1910; J. H. Bernard, *Journal of theological Studies*, octobre 1910; F. Spitta, *Zeitschrift für N. T. Wiss.*, 1910, p. 193 et p. 259; J. Haussleiter, *Theol. Literaturblatt*, XXXI, 12; Anonyme, *The Times*, 7 avril 1910 (*non vidi*); Sprengling, *American Journal of theology* (oct. 1910); R. H. Charles, *Menzies Review of theology*, oct. 1910; Battiffol et Labourt, *Revue biblique*, oct. 1910; F. Schulthess, *Zft. f. Neutest. W.*, 1910, p. 249; H. Gunkel, *ibid.*, p. 291; W. Staerk, *Zft. wiss. Theol.*, LII, 289 (*non vidi*); Zahn, *Neue Kirchl. Zft.*, 1910, p. 667; Diettrich, *Reformation*, 1910, nos 19-33 (*non vidi*); Wellhausen, *Goett. gel. Anz.*, 1910, p. 629 (contre Harnack); A. D. et S. Reinach, *Revue moderniste*, 1910, p. 418, 457; Ch. Bruston, *La Vie Nouvelle*, 31 déc. 1910. Je dois des remerciements aux R. P. Bollandistes de Bruxelles qui m'ont admis à recueillir, dans leur riche bibliothèque, la bibliographie du sujet (nov. 1910).

2) Il est aussi cité parmi les *Antilegomena* dans la *Synopsis Sanctae Scripturae* dite d'Athanase, après les *Macchabées* et avant *Susanne*.

guent les *Odes* comme faisant partie du canon de l'A. T.; la *Pistis* les commente au même titre que le Psautier davidien.

Les *Psaumes* de Salomon, connus depuis le xvii^e siècle et très accessibles aujourd'hui dans l'excellente édition de MM. Viteau et Martin (Paris, Letouzey, 1911), sont datés par les allusions qu'ils contiennent au pillage du temple et à la mort de Pompée (48 av. J.-C.). On est d'accord pour les considérer comme juifs et palestiniens; on n'y a pas signalé d'interpolations chrétiennes, bien que ces psaumes et le Nouveau Testament offrent de nombreux points de contact. « La similitude entre les deux recueils, écrit M. Viteau, réside dans l'esprit qui les anime, dans les pensées et les sentiments. L'élément doctrinal, religieux et pieux est le même dans les deux livres ». (*Op. l.*, p. 165.)

Si les *Odes* récemment découvertes n'offraient pas de « similitude » plus frappante avec les livres du N. T., on n'aurait pas hésité un instant, vu le titre qu'elles portaient¹ et les quelques mentions qu'on en trouve dans l'ancienne littérature chrétienne, à les considérer comme des œuvres juives et palestiniennes du 1^{er} siècle av. notre ère, issues de la même officine que les *Psaumes*.

Mais les *Odes* n'ont pas du tout le même caractère que les *Psaumes*. 1^o Des passages assez nombreux paraissent supposer une connaissance de la tradition évangélique; d'autres ont paru à M. Harnack marquer comme un acheminement vers la théologie mystique de saint Jean. 2^o S'il n'y a pas de contact certain avec les trois Synoptiques, on relève des analogies très précises avec les Évangiles apocryphes. 3^o Quelques passages semblent impliquer que le Temple est encore debout; il n'y a pas d'allusion à la catastrophe de 70. 4^o L'auteur ignore la Loi ou ne s'en préoccupe à aucun degré; il ne dogmatise point; il ne mentionne ni le péché, ni la pénitence. C'est, dit M. Harnack, un dévot « libéral »;

1) Le manuscrit de M. R. Harris étant mutilé au début, on n'en connaît pas le titre exact.

c'est un « impressioniste », hasarde M. Gunkel (p. 315).

Pour répondre aux données essentielles de la question, les théories suivantes ont été émises (je ne prétends pas les connaître toutes) :

1° D'après M. Rendel Harris, quelques-unes des *Odes* sont juives ; mais la plupart sont l'œuvre d'un judéo-chrétien, vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère.

2° D'après M. Harnack, ces *Odes* sont purement juives, mais elles ont été interpolées par un rédacteur chrétien vers l'an 100.

3° D'après M. J. H. Bernard, ce seraient les chants des Baptisés nouvellement admis dans l'Église, composés vers l'époque de saint Justin.

4° MM. Barnes et Gunkel ont noté, dans les *Odes*, des allusions aux prophètes montanistes.

5° Il n'y a rien de juif dans ces *Odes*, disent MM. Wellhausen, Gunkel et Preusschen ; au contraire, elles célèbrent le triomphe du christianisme. Ce sont des poèmes gnostiques, où la mention de digues contre les flots fait songer à l'Égypte (Gressmann), dont le mysticisme est hellénistique et païen, mais non juif (Wellhausen). C'est d'ailleurs un gnosticisme sans dualisme, non dogmatique, que nous ne connaissons pas encore, un proto-gnosticisme (je ne tiens pas du tout au mot, déclare M. Gunkel, p. 327). Enfin, M. Preusschen, d'accord sur le fond avec M. Gunkel, promet de démontrer que ces hymnes font partie du psautier valentinien (*Zft.*, p. 328).

MM. Spitta et R. H. Charles se placent, avec quelques réserves, du côté de M. Harnack¹ ; MM. J. Haussleiter et Sprengling approuvent en substance les vues de M. Harris.

Personne, à ma connaissance, n'a encore émis l'opinion que les *Odes* seraient purement juives et non interpolées. Ce serait une témérité bien extravagante. Sans doute, telle était l'opinion de ceux qui lisaient, chantaient, copiaient et traduisaient ces odes pendant les premiers siècles de l'Église ;

1) M. Spitta admet environ 50 vers chrétiens en plus de M. Harnack (p. 290). Il pense que le recueil primitif comprenait 40 poèmes, dont le dernier résume brillamment les autres (p. 269) ; les n^{os} 41 et 42 sont chrétiens.

c'était aussi, évidemment, l'opinion des cercles auxquels s'adressait la *Pistis Sophia*. Mais la critique moderne est devenue très ombrageuse à l'égard d'écrits qui préfigurent et prophétisent. Depuis qu'elle n'allègue plus ou n'allègue que très discrètement les prophéties pour confirmer l'histoire évangélique, elle est disposée à *minimiser* les prophéties apparentes ou à les éliminer en les qualifiant de fraudes pieuses. Dans le cas d'un ouvrage comme le *Testament des Patriarches*, cette attitude est la seule qui soit admissible, car les interpolations de cet écrit juif, peu nombreuses d'ailleurs, sont évidentes et s'enlèvent, pour ainsi dire, à la main. La chose est plus difficile quand il s'agit des *Odes*; il est également difficile de faire à chacune un sort à part, de qualifier les unes de juives, les autres de chrétiennes, tellement le style en est uniforme, tellement les parties christologiques tiennent au contexte. La loyauté de M. Harnack ne s'est pas dissimulé cet embarras. D'abord, à ses yeux, l'interpolateur est un homme très avisé : « Il a partout évité le nom de Jésus, sans doute pour faire croire que les odes étaient des prophéties de l'A. T. » (p. 107). Puis, M. Harnack n'est pas toujours sûr des interpolations qu'il signale : « Quelques-unes de mes athètes ne sont pas certaines à mes propres yeux » (p. iv). Citons des exemples. Voici la traduction de l'ode 19 donnée par M. Labourt; elle fournit un spécimen instructif de cette très étrange littérature :

« Une coupe de lait m'a été apportée et je l'ai bue dans la douceur et la suavité du Seigneur. Le Fils est cette coupe et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est l'Esprit Saint, parce que ses mamelles étaient pleines et il voulait que son lait fût répandu largement. L'Esprit Saint a ouvert son sein; il a mêlé le lait des deux mamelles du Père et a donné le mélange au monde à son insu, et ceux qui le reçoivent dans sa plénitude sont ceux qui sont à droite. L'Esprit étendit ses ailes (?) sur le sein de la Vierge et elle conçut et enfanta, et elle devint mère vierge avec beaucoup de miséricorde; elle devint grosse et enfanta son fils sans douleur; et afin qu'il n'arrivât rien d'inutile (?), elle ne demanda pas de sage-femme pour l'assister; comme un homme (?) elle l'enfanta volontairement, elle l'enfanta avec joie (?),

elle le posséda en grande puissance et l'aima en salut ; elle le garda dans sa suavité et elle le montra dans sa grandeur. Alleluia ! »

Cette ode est précisément celle dont Lactance cite un passage comme prophétique. M. Harnack, après quelque hésitation (p. 49), déclare qu'elle est chrétienne d'un bout à l'autre ; mais en commentant la seconde partie, qui commence aux mots douloureux *L'Esprit étendit ses ailes*¹, etc., il écrit (p. 50) : « Cette seconde partie est aussi chrétienne, car il est au plus haut degré invraisemblable que déjà, dans la dogmatique messianique du judaïsme, la conception et la naissance du Messie aient été aussi développées ; *il est vrai que cela n'est pas absolument impossible* » (p. 50 ; c'est moi qui souligne). M. Harnack ne manque pas de remarquer que l'accouchement sans douleur et l'absence d'une sage-femme sont des traits connus de la littérature apocryphe (*Acta Petri c. Sim.*, 24 ; *Protev. Jacobi*, 19, 20).

L'ode 27 est très courte et se retrouve intégralement dans l'ode 42, considérée par M. Harnack comme une compilation chrétienne. La voici :—

« J'ai étendu mes deux mains et les ai consacrées à mon Seigneur², parce que l'extension de mes mains est mon signe³ et que mon extension est le bois dressé⁴. Alleluia ! »

M. Harnack (p. 60) : « Cela ne peut signifier que la croix. L'origine chrétienne de cette petite ode paraît indubitable⁵. »

1) *Infirmatus est uterus virginis*, écrit Lactance. « Je crois que la traduction de Lactance devient intelligible lorsqu'on restitue le grec ἐθρύπηθη ou ἐθρύπη, de θρύπτω signifiant à la fois *perrumpere* et *infirmare*. » (S. Reinach, *Revue moderniste*, 1910, p. 458). Le fait que le syriaque est traduit du grec a déjà été reconnu et M. Gunkel écrit que « le but ultime de notre étude doit être la restitution du texte grec » (p. 292). De même Schulthess (p. 251), qui considère la traduction de M. Flemming comme un pas en arrière sur celle de R. Harris (p. 249) et insiste pour qu'on essaie de comprendre avant de commenter.

2) Gunkel : « et me suis voué au Seigneur ».

3) Gunkel : « est le signe de la consécration ».

4) Gunkel : « Et l'extension du bois dressé auquel celui qui a été élevé fut suspendu sur la route » (p. 302, inintelligible).

5) Pas du tout, dit M. Spitta (p. 261), c'est purement juif ; il n'est pas question de la croix, mais de la croissance d'un arbre (opinion isolée).

Le symbolisme de la croix est très ancien dans le christianisme (Barnabé, Justin, etc.). *Ou bien peut-on essayer de montrer, avec quelque chance de succès, que le symbolisme de la croix existait déjà quelque part dans le judaïsme?* Avoir recours à un très ancien symbolisme exotique de la croix me paraît inadmissible. » Les italiques sont de moi; ces lignes dénotent encore l'inquiétude de M. Harnack¹. Peut-être aurait-il pu être plus explicite — rappeler, par exemple, que les auteurs chrétiens ont souvent reconnu la croix dans le *tau* mystique d'Ezéchiel (9, 4, 6) et de Job (31, 35), que la croix ou plutôt la crucifixion du Juste sont mentionnées assez clairement dans un Psaume davidien (22, 17). Dans le même verset de ce Psaume, on lit : « Des chiens m'ont environné, et une assemblée de gens malins m'a entouré. » Ce passage était présent à l'esprit de l'auteur de l'ode 28, qui fait suite à la courte ode traduite plus haut : « Ils m'envièrent comme des chiens enragés, qui tournent leur fureur contre leur maître », où M. Harnack renvoie naturellement en note à *Ps.* 22, 17. Mais M. Harnack ne pense pas que cette ode soit chrétienne. On y trouve le passage suivant (c'est le Juste persécuté qui parle) :

« Je tenais l'eau dans ma main droite et j'en supportais l'amertume par ma douceur. Et je ne périssais pas, parce que je n'étais pas leur frère, car mon origine n'est pas la leur. Et ils cherchèrent ma mort et ne la trouvèrent pas, car j'étais plus ancien qu'ils ne pouvaient penser. ».

M. Harnack remarque (p. 51) : On voit qu'il ne peut être question ici du Christ ».

« Comment, demande-t-il (p. 107), a procédé l'interpolateur? Il a introduit dans les odes Christ le fils de Dieu... En général, il l'a introduit de telle façon qu'il l'a distingué du *moi* du poète; mais dans cinq passages il a identifié au Christ le *moi* du poète juif, qui dit de

1) M. Gunkel, qui n'admet aucune part de judaïsme dans les Odes (sauf l'influence d'Isaïe et des Psaumes davidiens) n'en déclare pas moins, à propos de cette ode 27 : « Le signe de la croix, cela est impliqué ici, est antérieur à la crucifixion de Jésus; fait intéressant pour l'histoire religieuse ». Assurément.

lui-même des choses sublimes, et par là il a créé de grandes difficultés qui ne l'ont pas troublé lui-même ».

Ce poète inspiré qui ose s'identifier au Christ rappelle à M. Gunkel les prophètes montanistes (p. 300).

Un des passages christologiques les plus remarquables est dans l'ode 31 :

« Ils me déclarèrent coupable, quand je me présentai, alors que je ne l'avais jamais été, et ils partagèrent mon avoir, alors qu'on ne leur devait rien. Mais moi je souffrais en silence et j'étais tranquille, comme si rien de leur part ne m'avait touché ; je restais immobile comme un rocher battu par les flots. »

Harnack, p. 64 : « Toute cette section est très probablement chrétienne, car l'analogie avec *Isaïe* 53 ne suffit pas à l'expliquer¹. » Je ne sais pourquoi le savant éditeur n'a pas rapproché les mots sur le partage (*sie verteilten meine Beute*) de *Ps.* 22, 19 et celui qui concerne l'insensibilité physique du Juste d'*Isaïe* 50, 7 (où il est question d'un roc) et d'*Evang. Petr.* § 4. L'interpolateur chrétien vers l'an 150 a été vraiment d'une rare prudence ; non seulement il n'a pas mentionné Jésus, mais alors même qu'il a parlé de lui ou l'a fait parler, il s'est tenu très près des documents juifs, sans jamais citer une ligne textuelle du N. T.

J'en ai dit assez pour montrer que M. Harnack, avec l'honnêteté qui complète le vrai savant, ne cache pas son embarras là où il admet des interpolations chrétiennes. Mais une fois qu'il croyait les odes juives, il fallait bien recourir à cette hypothèse. « Les gens du métier savent, écrit-il (p. iv), que je ne me décide pas facilement à admettre des interpolations. » Pourtant, ici, la nécessité semblait pressante, et M. Harnack, sans ambages, nous a dit pourquoi :

1) Pour M. Gunkel, qui traduit cette ode (p. 312), elle est entièrement chrétienne. Avec M. R. Harris, il croit y discerner l'influence de la philosophie grecque ; Marc Aurèle (*Méd.*, IV, 49) parle aussi d'un cap immobile, battu par les flots. Mais cet indice paraît bien insuffisant.

« Si ces odes de Salomon avaient déjà été connues lorsque récemment, une fois de plus, un dilettante non autorisé a inquiété la chrétienté avec la thèse de l'inexistence de Jésus ¹, elles auraient sans doute été alléguées dans le débat. Si on les prend, dans l'état où elles sont devant nous, comme un recueil un et original, il est possible de montrer, avec beaucoup d'apparence, que l'auteur de la découverte et de la publication (R. Harris) a eu tort de désigner ces chants comme chrétiens ou judéo-chrétiens, mais qu'ils sont bien plutôt juifs et pré-chrétiens. Mais, dès qu'on admet cela, « le Jésus préchrétien » ² est trouvé, car ces odes donnent par avance tant de choses chrétiennes que l'historicité de Jésus paraît menacée au plus haut point » (p. III).

Le sentiment net de ce péril, de cette conséquence possible (ou impossible) de sa thèse sur l'origine juive des Odes, a contraint M. Harnack, malgré sa répugnance, à l'hypothèse des habiles interpolations chrétiennes dont nous avons cité quelques spécimens.

Suivant M. Harnack, un seul passage suffit à prouver que les odes non interpolées sont juives : c'est celui où, d'accord avec MM. R. Harris, Spitta, Charles, etc., il trouve une mention du Temple. Ode 6 (trad. Labourt) :

« Un ruisseau est sorti et il est devenu un torrent grand et large. Il a inondé et brisé l'univers et l'a emporté vers le Temple et les obstacles des hommes n'ont pu l'arrêter, pas même les artifices de ceux qui endiguent l'eau. »

Harnack, p. 32 : « Ceci prouve le judaïsme de l'auteur ; toute connaissance divine atteint son but par le fait que les hommes viennent au Temple ».

M. F. Spitta (*Zeitschrift f. Neutest. Wiss.*, 1910, p. 194) rapproche de cette image de la source devenue torrent *Ezéchiel*, 47¹ ; *Joel*, 4, 18 ; *Zacharie*, 14, 18 ; *Henoch*, 26, 2 :

« Les indications géographiques sont si exactes qu'il est impossible de

1) Allusion à M. Drews, professeur à Carlsruhe, auteur de l'ouvrage à sensation *Die Christusmythe* ; cf. *RHR*, t. LXI, p. 377.

2) Allusion à M. Benj. Smith, professeur américain, auteur de l'ouvrage *Der vorchristliche Jesus*.

3) Déjà noté par M. R. Harris (p. 96).

s'y tromper. La montagne sainte est Sion, la source qui en découle à l'est est le Gihon, aujourd'hui source de Marie, qui ne descend pas vers le Cédron entre Sion et le Mont des Oliviers, mais est dérivée artificiellement vers le sud à travers la ville sainte... Il n'est pas douteux que dans l'ode 6 se retrouve l'image prophétique appliquée au Gihon et signifiant le Salut qui vient de Jérusalem. »

En revanche, M. Haussleiter n'admet pas que le Temple désigne, dans ce passage, celui de Jérusalem; il s'agirait de l'esprit de Dieu qui a trouvé sa demeure dans son vrai temple, le cœur de la communauté de Jésus. « Que dans cette puissante image soient indiquées la marche victorieuse de la mission chrétienne, la poussée de la communauté chrétienne vers tous les peuples, c'est ce que personne ne peut contester sérieusement. » A quoi M. Spitta répond : « C'est ce que personne ne peut sérieusement prétendre ». On voit que l'accord est loin d'être fait entre les doctes. Pourtant, M. Gunkel a soutenu la même thèse que M. Haussleiter. Avec M. Gressmann, il comprend que les eaux *ont emporté le Temple*; ces eaux sont celles du Fleuve de Vie, qui coule du Paradis. « Cette description du cours vainqueur du torrent divin ne peut se rapporter qu'à la victoire du christianisme. C'est l'expression du sentiment triomphal de la communauté » (p. 296). Cette communauté, avouons-le, a le triomphe bien modeste, puisqu'on n'ose même pas y nommer Jésus victorieux.

Le Temple serait encore mentionné, suivant M. Harnack, dans l'ode 4 :

« Nul ne transférera ton lieu saint, ô Dieu, nul ne le placera dans un autre lieu, car il n'en a pas le pouvoir. Ton sanctuaire, tu l'avais désigné avant de créer les autres. Le plus ancien ne sera pas transformé par ceux qui sont plus récents. »

MM. R. Harris et Harnack sont d'accord pour reconnaître dans ce passage une allusion au Temple de Jérusalem et au temple rival de Léontopolis; ce dernier, qui ne disparut qu'en 73, devait subsister du temps de l'auteur. L'idée que l'empla-

cement du Temple de Jérusalem serait plus ancien que tous les autres lieux du monde était, ajoute M. Harnack, très répandue parmi les rabbins. Ici encore M. Haussleiter ne veut pas entendre parler du Temple : il s'agit de la communauté chrétienne. M. Spitta vient au secours de M. Harnack ; il admet, avec lui, que l'ode est antérieure à 70 et qu'elle est juive, *impensable* dans la bouche d'un chrétien qui aurait connu la prédiction de Jésus sur la destruction du Temple (*Math.*, 24). Mais M. Gunkel n'entend pas de cette oreille : le lieu saint est le Paradis et le sanctuaire est la cité céleste. On hésitera, je crois, à lui donner raison sur ce point.

En somme, là où MM. Harris et Harnack voient du judaïsme, M. Gunkel trouve la mention très nette du triomphe du christianisme sur le judaïsme (p. 296). Bien plus : aux yeux du poète, la mission parmi les païens est déjà un fait du passé. Mais la secte mystérieuse pour laquelle il écrit ne se nourrit pas des Évangiles ; elle n'appartient pas à la grande Église ; elle se complait au syncrétisme, à l'allégorie ; elle prépare les hérésies gnostiques par son *pneumatisme*, nourri des Psaumes davidiques, mais ignorant ou insouciant de la Loi (p. 320). Tout cela est singulier ; qu'on suive M. Harnack ou M. Gunkel, on découvre avec surprise, dans le domaine de l'Église naissante, une province encore tout à fait inexplorée.

Il me reste à parler de la théorie originale qui a été présentée par M. J. H. Bernard¹ et qui se fonde sur les analogies du langage des Odes avec la phraséologie symbolique du baptême chrétien.

« Que ces Odes aient été composées pour être chantées dans le culte public ou qu'elles aient été, d'abord, les méditations d'un isolé sur la vie spirituelle, l'idée qui les domine paraît être la joie et le privilège du nouveau chrétien ; ce sentiment se révèle sous tant de formes que l'on pourrait y voir ni plus ni moins que les *Hymnes des Baptisés*. En tout cas, la pensée du baptême donne la clef de l'interprétation de nombreux passages, dont quelques-uns n'ont encore reçu aucune interprétation » (p. II du tirage à part).

1) Je ne crois pas qu'un seul critique allemand l'ait discutée.

Nous possédons précisément, parmi les œuvres d'Ephraïm Syrien, une collection d'hymnes chantées à la fête de l'Épiphanie, placées dans la bouche de ceux qui viennent d'être admis au baptême et exprimant la joie de l'âme chrétienne à ce moment. M. Bernard a reproduit le n° 13, où il trouve des « ressemblances frappantes » avec les Odes, « tant dans leur exaltation spirituelle que dans leurs allusions mystiques. » Mais on attend des rapprochements plus précis; il y en a.

Ode 36, 3 : « Il (l'Esprit) m'a procréé à la face du Seigneur et bien qu'homme j'ai été appelé le brillant, le fils de Dieu ».

Allusion, dit M. Bernard, à la lumière du baptême, le φωτισμός. Il ne s'agit pas du Christ, mais du chrétien baptisé¹.

Ode 21, 2 et 25, 7 : « J'ai dépouillé les ténèbres et revêtu la lumière... Tu as placé un flambeau à ma droite et à ma gauche pour que rien en moi ne fût sans lumière. »

Allusions, dit M. Bernard, aux robes blanches, dites « robes de lumière » dont on revêtait les catéchumènes et aux torches (λαμπάδες νυμφωγίας, dit S. Cyrille) qu'on leur plaçait dans les mains.

Ode 25, 8 : « Je fus recouvert de la couverture de ton esprit et il m'arracha le vêtement de peau ».

C'est encore la robe du baptême, suivant ce que dit S. Jérôme : *tunicas pelliceas deposuerimus, tunc induemur veste lineæ*.

Ode 15, 8 : « J'ai revêtu l'impérissabilité par son nom et j'ai dépouillé la nature périssable par sa bonté. »

Comparez ce que dit S. Basile du baptême : Κατεπόθη τὸ θνητὸν ἐν τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματι.

Ode 9, 8 ; 1, 1 : « Une couronne éternelle est la vérité ; bénis soient ceux qui la mettent sur leur tête !... Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne. »

Allusion aux couronnes des baptisés (*coronati*).

M. Bernard examine ensuite les passages des Odes où il est question de l' « eau vive » et du « sceau ». M. R. Harris avait écrit à ce sujet : « Les seules mentions qu'on pourrait vouloir trouver du baptême sont celles de l'eau vive et du

1) C'est Jésus qui parle (Gunkel, p. 297).

sceau (σφραγίς baptismale). » L'éditeur anglais a écarté ces apparences, auxquelles M. Bernard attache néanmoins de la valeur. Il est vrai qu'il est question de *boire* les eaux vives et qu'il n'est jamais question d'une *immersion* ; mais M. Bernard se persuade que la « discipline de l'arcane » interdisait les allusions trop directes et montre fort bien que l'eau baptismale a quelquefois été assimilée à celle qui étanche la soif.

Ode 11, 1 : « Mon cœur fut circoncis et sa fleur apparut (?) et il en sortit de la bonté, et il a porté des fruits au Seigneur, car le Très Haut m'a circoncis par son esprit saint et a dévoilé mes reins et m'a rempli de son amour. »

Ces deux idées de la *circoncision* du cœur et des *fruits* portés par le fidèle baptisé se retrouvent dans les textes chrétiens relatifs au baptême. S. Cyrille parle de ceux qui « sont circoncis par l'esprit saint au moyen du bain » (ἁγίῳ πνεύματι διὰ τοῦ λουτροῦ περιτεμνόμενοι). L'épître de Barnabé écrit : « Nous descendons dans l'eau couverts d'iniquités et de boue, et nous en sortons *portant des fruits* (καρποφοροῦντες) dans le cœur. » Encore un rapprochement très digne d'attention.

Odes 4, 10 : « Distille sur nous tes gouttes et ouvre tes sources abondantes qui font couler pour nous le lait et le miel. »

S. Basile parle du baptême comme de « la rosée de l'âme » ; le lait et le miel, dont il est question dans d'autres passages des Odes, sont également assimilés aux eaux baptismales. On croit même que la primitive Église (à l'exemple de l'orphisme?) pratiquait un rite consistant à donner du lait et du miel aux nouveaux baptisés, pour symboliser leur entrée dans la Terre Promise, le pays où coulent le miel et le lait. *Inde suscepti*, dit Tertullien (*De Cor.* 3) *lactis et mellis concordiam praegustamus*.

Ode 22, 4 : « C'est lui qui me donna le pouvoir sur les liens, pour que je les dénoue ; c'est lui qui par moi terrassa le dragon à sept têtes : tu m'as placé au-dessus de ses racines pour que je détruise sa semence. »

S. Cyrille explique aux catéchumènes que le dragon à sept têtes de Job (40, 23) est le diable que Jésus terrassa en recevant le baptême. Pour S. Cyrille également, le baptême est le bain qui délivre les captifs, αἰχμαλώτοις λύτρον. D'autres passages des Odes mentionnent la rupture des liens, l'affranchissement du corps ou de l'âme en esclavage.

L'Ode 24 est une des plus obscures; je vais la citer intégralement d'après la traduction d'Ungnad¹ :

« La colombe vola sur l'oïnt, parce qu'il était sa tête (?) et chanta au-dessus de lui, et sa voix fut entendue. Les habitants eurent peur et tremblèrent. L'oiseau laissa tomber ses ailes et tous les vers périrent dans leurs trous, et les abîmes s'ouvrirent et furent couverts; et ils cherchèrent le Seigneur comme des femmes en travail. Et on ne leur donna pas de nourriture, car il n'y en avait pas pour eux. Et les abîmes s'enfoncèrent dans l'engloutissement du Seigneur, et par cette pensée furent anéantis ceux qui existaient depuis longtemps, car ils étaient corrompus dès l'origine et la fin de leur corruption était la vie. Et parmi eux périt tout ce qui était mauvais, parce qu'il n'y avait pas de parole pour les sauver. Et le Seigneur détruisit les âmes (?) de tous ceux chez qui la vérité n'était pas. Car ils manquaient de sagesse, ceux qui s'étaient élevés dans leur cœur, et ils furent rejetés parce que la Vérité n'était pas en eux; car le Seigneur a révélé sa voie et a étendu au loin sa bonté, et ceux qui l'ont reconnu connaissent sa sainteté. Alleluia !

Harnack, p. 56 :

« Cette ode est inintelligible. Le début en est déjà tout à fait obscur. Y a-t-il là une allusion au baptême de J.-C. ? Cela semble; mais non seulement ce qui suit y contredit, mais l'assertion que le Messie est la tête de la colombe est déconcertante... Si la voix de la colombe est celle du Jugement dernier, peut-on même songer au baptême de Jésus ?

M. R. Harris avait déjà admis qu'il s'agissait bien du baptême. M. Bernard observe, en outre, combien était répandue en Orient l'idée que le monde entier a tremblé d'effroi lors du baptême de Jésus. Dans un rite baptismal arménien publié par M. Conybeare, une prière au Christ contient ce passage :

1) Gunkel (p. 314) la résume ainsi : « Le Christ paraît; une colombe l'annonce au monde. Alors l'univers entier frémit d'effroi, hommes et animaux. Les abîmes s'ouvrent et engloutissent le Seigneur (descente aux Enfers); mais ils ne peuvent le dévorer, car il ne leur appartient pas. Ce sont les abîmes qui succombent dans la lutte, qui sont scellés et disparaissent ». Ce résumé est plus clair que le texte. — Il y a peut-être des allusions à la Descente du Christ aux Enfers dans les odes 17 et 22 (Gunkel, p. 305).

« Par ton ordre redoutable tu as clos les abîmes...; tu as blessé la tête du dragon sur les eaux. » A rapprocher encore de ce passage de l'Ode 31, 1 : « Les abîmes se fondirent (?) devant le Seigneur et les ténèbres furent anéanties à son aspect ». M. Bernard conclut encore que dans l'ode citée la mention des abîmes couverts ou scellés est une allusion au *sceau* baptismal. Il reste pourtant bien des obscurités impénétrables dans le contexte.

Dans l'Ode 23, également très obscure, il est question d'une lettre scellée qui tombe du ciel. C'est là, suivant M. Bernard, une allusion à la *discipline de l'arcane*; elle serait mentionnée expressément dans l'Ode 8 (11) : « Gardez mon secret, vous qui êtes gardés par lui ! » M. R. Harris a cité, à ce propos, le passage de Lactance : « *Abcondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet, maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus.* » Nous avons déjà vu que Lactance connaissait les Odes, du moins par quelque pieuse anthologie.

Là où l'on est tout disposé à voir des allusions à la crucifixion, M. Bernard reconnaît des allusions au baptême :

Odes 21, 1; 42, 1; 35, 8 : « J'ai élevé mes bras en l'air, vers la grâce du Seigneur, parce qu'il m'a délivré de mes liens... J'ai écarté mes mains et me suis approché de mon Seigneur, parce que l'extension de mes mains est son signe; mon extension est le bois étendu, qui fut suspendu (?) sur le chemin du juste (?)... et j'ai étendu mes mains pendant l'ascension de mon âme... ¹. »

Or, nous savons qu'après la renonciation à Satan, les catéchumènes, étendant et levant leurs mains, se tournaient vers l'Orient et faisaient profession de leur alliance avec Jésus.

Pourquoi ces compositions ont-elles été qualifiées d'*Odes de Salomon*? M. Bernard a émis à ce sujet une hypothèse :

« Le livre des Rois (I, 4, 32) dit que Salomon composa

1) Traduction de la traduction adoptée par M. Bernard; les autres diffèrent considérablement (voir plus haut).

JUIFS ET ROMAINS

DANS L'HISTOIRE DE LA PASSION

(Suite.)

LE LIVRE DES ACTES.

Il n'y a dans le livre des Actes que des allusions aux conditions dans lesquelles Jésus est mort. L'auteur écrivait pour un public qui connaissait l'histoire de la Passion ; les discours qu'il rapporte s'adressent à des gens qui viennent d'être témoins du procès et de la crucifixion de Jésus. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'ils ne contiennent pas un récit complet de l'histoire de la Passion. Nous en sommes réduits, comme pour les épîtres pauliniennes, à examiner attentivement les allusions au procès et à la mort de Jésus pour déterminer dans la mesure du possible la nature de la tradition qu'elles semblent supposer.

Au point de vue qui nous intéresse, la question de la valeur historique du livre des Actes n'a qu'une importance secondaire. Si même on admettait que le rédacteur du livre a introduit dans la première partie de son ouvrage des discours réellement prononcés à Jérusalem dans les premières années de l'existence de l'Église, il n'en resterait pas moins qu'il a certainement rédigé lui-même ces discours qui ne peuvent avoir été prononcés en grec. Dans le travail de rédaction il n'a certainement pas, en général, laissé subsister des allusions qui supposaient un autre récit de la Passion que celui qu'il tenait pour historique. C'est donc avant tout un témoignage sur les idées de l'auteur du livre des Actes que nous trouvons dans son livre. Ce ne sera que lorsque nous constaterons la présence d'une idée en contradiction avec celles qui sont généralement exprimées que nous pourrons affirmer avec quelque certi-

tude avoir affaire à une tradition antérieure recueillie d'une manière quelque peu mécanique par le rédacteur ¹.

Il nous faut examiner l'une après l'autre les différentes allusions à la Passion qu'on rencontre dans le livre des Actes.

La première se trouve dans le discours prononcé par Pierre le jour de la Pentecôte. On y lit ceci (2, 23) : τοῦτον τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἑκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσήξαντες ἀνείλατε.

La première interprétation qui vient à l'esprit consiste à penser que l'auteur des Actes fait ici allusion au récit de la Passion tel qu'il est donné dans l'évangile de Luc où (23, 25) Jésus est abandonné ou livré par Pilate à la volonté des Juifs. Διὰ χειρὸς ἀνόμων se rattacherait dans cette hypothèse à ἑκδοτον et le sens du passage serait le suivant : « Ce Jésus, suivant le dessein arrêté par Dieu dans sa prescience, vous a été livré par la main des païens² (Hérode et Pilate) et vous l'avez fait mourir en le mettant en croix³ ». Mais Wendt fait observer que si tel était le sens de la phrase il ne faudrait pas διὰ mais παρὰ ⁴. En outre le texte supposerait que Jésus a été exécuté par les Juifs, ce qui ne peut avoir été la pensée de l'auteur. Il est impossible d'admettre, comme le voudrait Holtzmann⁵, que la

1) Nous ne voulons pas dire par là qu'un passage qui exprime les idées personnelles du rédacteur ne peut pas reproduire une tradition ancienne, nous voulons seulement dire qu'il est impossible de se prononcer avec quelque certitude sur ce point.

2) On peut entendre par ἀνόμοι deux choses, suivant que par νόμος on entend la loi morale en général ou seulement la législation mosaïque. Dans le premier cas les ἀνόμοι sont des méchants, dans le second ce sont des non-Juifs, c'est-à-dire des Romains. Malheureusement il est impossible pour déterminer lequel des deux sens doit être adopté, d'avoir recours à une considération tirée de l'emploi général du mot chez l'auteur des Actes. En effet ἀνόμοι ne se trouve pas ailleurs dans les Actes et n'est employé dans l'évangile de Luc (22, 37) que dans un passage qui est une citation d'Ésaïe (53, 12). Rien ne s'oppose donc à ce que le deuxième sens soit préféré.

3) A. Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1895, p. 122 s.

4) H.-H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* (Commentaire de Meyer, III^e), Göttingen, 1899, p. 93.

5) H.-J. Holtzmann, *Hand-Commentar*, I, 2^e, Tübingen et Leipzig, 1919, p. 35.

phrase fait allusion à la trahison de Judas, car il faudrait ἀνόμου et non ἀνόμων. Le sens du passage est donc extrêmement obscur ; tout ce qu'on peut affirmer c'est qu'il y a à la fois intervention de Juifs, auxquels Pierre s'adresse et de païens dont le rôle ne peut être exactement déterminé. Peut-être y a-t-il lieu d'admettre avec Blass¹ que le texte est ici corrompu ; la Peschitto lit en effet : *Tradidistis in manus improborum et crucifixistis*, ce qui n'est pas l'équivalent du texte grec. La corruption du texte et son obscurité pourraient être expliquées par le fait que le rédacteur n'avait pas la même conception des événements que l'auteur de la source utilisée par lui.

Dans Actes 3, 13-15 on trouve dans le discours prononcé par Pierre après la guérison d'un impotent la phrase suivante : « Dieu a glorifié ce Jésus que vous avez livré et que vous avez renié devant Pilate qui jugeait devoir l'acquitter. Vous, vous avez renié le saint et le juste et vous avez demandé la grâce d'un meurtrier. Quant au Prince de la Vie vous l'avez tué (ἀπεκτείνατε) ». Il est hors de doute que ce passage est une allusion très directe au récit du troisième évangile. Il suppose donc la tradition que suit son rédacteur. On peut faire à ce propos une remarque intéressante. En disant : « Vous avez tué », l'auteur ne veut certainement pas dire que les Juifs ont tué Jésus de leurs propres mains, car alors il se mettrait en contradiction avec le récit qu'il suit. Il veut seulement dire qu'il ont la responsabilité morale de sa mort, puisque c'est à cause de leur intervention que Pilate ne l'a pas mis en liberté. Cette observation a son importance ; ce qui est vrai ici peut l'être dans d'autres passages encore, dans 2, 23 par exemple, et de ce que l'auteur dit : « Vous avez tué, vous avez fait périr », on n'est pas en droit de conclure *ipso facto* qu'il attribue aux Juifs l'initiative directe de la mort de Jésus. Cela peut vouloir dire seulement qu'il les en rend responsables.

1) F. Blass, *Acta Apostolorum, editio philologica*, Göttingen, 1895, p. 56.

Cette observation doit être appliquée au passage 4, 10-11 qui contient un fragment de discours prononcé par Pierre devant le sanhédrin : « ... Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen que vous avez crucifié et que Dieu a ressuscité des morts... il est la pierre rejetée par vous qui bâtissez et qui est devenue la principale pierre de l'angle. » Ce qui est mis surtout en avant ici c'est le rejet ; il se peut que la crucifixion n'en soit, pour l'auteur des Actes, que la conséquence et que les mots : « vous avez crucifié » signifient seulement : « par votre incrédulité vous avez été les causes de la crucifixion ».

Dans 4, 27-28 on lit dans une prière des apôtres : « En cette ville se sont réunis contre ton saint fils Jésus que tu avais oint, Hérode et Ponce-Pilate avec les Païens et le peuple d'Israël pour lui faire subir ce que ta décision avait arrêté à l'avance ». Il y a là une allusion au récit de Luc qui seul fait intervenir Hérode. On voit en outre que l'auteur est préoccupé d'assembler contre Jésus toutes les puissances du monde, juives et païennes. Il va de soi que ce qui l'intéresse avant tout c'est la responsabilité qui incombe à chacun, ce n'est pas, du moins pas avant tout, le rôle précis joué par chaque conjuré.

Dans 5, 28 Pierre comparaissant avec les autres apôtres devant le sanhédrin, le grand prêtre leur dit : βούλεσθε ἐπαγγχεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου. « Vous voulez faire venir sur nous le sang de cet homme ». Le sens de cette parole paraît être : « Vous voulez faire en sorte d'amener sur nous la vengeance réclamée par la mort de cet homme, sans doute, en excitant contre nous le peuple par les récits que vous faites de sa mort, récits dans lesquels vous nous faites jouer un rôle prépondérant ».

Avec cette interprétation deux explications sont possibles : ou bien le grand-prêtre reproche aux apôtres d'attribuer aux autorités juives une responsabilité qu'elles n'ont pas eue en réalité, ou bien il leur reproche seulement de vouloir se venger d'un acte qu'elles ont réellement accompli¹.

1) On pourrait être tenté de penser à une autre interprétation. Le grand-

L'explication la plus naturelle consiste à admettre que les Juifs craignent la vengeance du peuple parce qu'ils ont peur que l'enthousiasme populaire pour Jésus, un moment dissipé, ne renaisse par l'effet de la prédication apostolique de manière à attirer sur eux l'inimitié du peuple. L'histoire de la Passion que suppose ce passage est donc exactement celle que raconte Luc.

Dans Actes 5,30, Pierre dit au sanhédrin : « Le Dieu de nos pères a ressuscité ce Jésus que vous, vous avez fait mourir en le pendant à une croix ».

Il serait illégitime de presser le sens de ces mots de manière à reconstituer une tradition d'après laquelle les Juifs auraient fait périr Jésus de leurs propres mains. L'auteur pense seulement à leur responsabilité morale.

Dans le même développement on trouve un discours de Gamaliel au sanhédrin (5, 35 s.) à propos duquel une remarque importante s'impose : ce que Gamaliel demande au sanhédrin c'est de ne pas intervenir et de laisser à Dieu le soin de montrer par le succès ou l'échec de l'entreprise si les apôtres sont approuvés par lui. Or ceci suppose qu'aucune décision n'a encore été prise, que, jusqu'à ce moment-là, le sanhédrin est resté neutre. Cela ne peut s'accorder avec la tradition d'après laquelle le sanhédrin aurait porté une condamnation contre Jésus. Nous sommes donc en droit de supposer que le rédacteur du discours de Gamaliel au sanhédrin connaissait une tradition d'après laquelle le tribunal juif n'intervenait pas dans l'histoire de la Passion.

A la fin du discours d'Etienne dans un passage qu'il y a de bonnes raisons de considérer comme remanié¹, on trouve l'affirmation suivante : « ... Jésus que vous avez livré... et dont vous êtes devenus les meurtriers... » (7, 52). A examiner de près les choses il y a dans cette phrase une contradiction si on la prend au pied de la lettre. Si les Juifs ont livré Jésus aux mains

prêtre peut craindre que les fréquentes accusations des Juifs n'amènent Jésus à exercer sur lui et sur les autres autorités juives une vengeance posthume.

1) Maurice Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904, p. 35.

de Pilate, c'est donc qu'ils ne l'ont pas fait périr eux-mêmes. En fait la contradiction n'existe pas pour l'auteur parce que ce qui importe pour lui c'est la responsabilité des Juifs et que celle-ci est aussi bien engagée par le fait d'avoir livré Jésus à Pilate qu'elle le serait par celui de l'avoir mis à mort. Tout ce qu'il est possible de tirer de notre passage, c'est que ce qui intéresse avant tout l'auteur c'est la responsabilité morale de la mort de Jésus qui pèse sur les Juifs.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps au passage 10, 39: « Les Juifs l'ont fait périr en le pendant au bois. » Le passage fait partie du discours prononcé par Pierre à propos de la conversion de Corneille. Cet épisode est certainement un des moins historiques parmi tous ceux que raconte le livre des Actes. Il est l'œuvre du rédacteur; c'est donc son opinion que nous trouvons dans les idées exposées par Pierre et cette opinion est que ce sont les Juifs qui sont responsables de la mort de Jésus.

Dans un discours prononcé par Paul à Antioche de Pisidie, on trouve ceci : « Car les habitants de Jérusalem et leurs magistrats, ayant méconnu ce Jésus, ont accompli par là même en le jugeant les paroles des prophètes lues chaque sabbat; ils ne trouvaient aucun motif de le faire mourir et ils ont demandé à Pilate de le mettre à mort. Quand ils eurent accompli tout ce qui avait été écrit sur lui, ils le descendirent de la croix et le mirent dans un tombeau » 13, 27 s.).

La tradition sur la Passion ici rapportée suppose que les Juifs font le procès, condamnent Jésus et font ensuite exécuter leur sentence par Pilate. La phrase μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὐρόντες doit être rapprochée de Luc 23, 4 : οὐδὲν εὐρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, de Luc 23, 14 : οὐθὲν εὔρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ, de Luc 23, 15 : οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ, et de Luc 23, 22 : οὐδὲν χεῖρον θανάτου εὔρον ἐν αὐτῷ. D'autre part la phrase : ἤτησαν το Πειλάτον ἀνχιρεθῆναι αὐτόν doit être rapprochée de Luc 23, 18, αἶρε τοῦτον : et de Luc 23, 23 : αἰτούμενοι αὐτόν σταυρωθῆναι. Ces rapproche-

ments nous semblent établir que le rédacteur de notre fragment connaît soit le récit de Luc soit un récit tout proche apparenté à celui-ci. Il y aurait donc eu transposition et attribution aux Juifs de la reconnaissance de l'innocence de Jésus qui est mise par Luc dans la bouche de Pilate. Cette proclamation y est en effet à sa place, elle ne convient pas dans celle des Juifs qui, s'ils déclarent ne rien avoir trouvé de coupable en Jésus, ne peuvent demander à Pilate de le faire exécuter.

Nous avons donc ici une transposition du récit de Luc. Elle est combinée avec un fragment d'une tradition sur la sépulture qui pourrait bien être fort ancienne. Si on la rapproche des indications fournies par le quatrième évangile¹ et par l'évangile de Pierre, on peut conjecturer que, d'après cette tradition, les Juifs auraient enseveli Jésus pour éviter l'impureté résultant de la présence d'un cadavre sur la croix un jour de sabbat. Il y a là un trait qui a des chances d'être primitif.

Ce que nous venons de voir nous montre qu'il serait téméraire de prétendre reconstituer d'après les allusions que contient le livre des Actes une tradition relative aux auteurs responsables de la Passion différente de celle que contient l'évangile de Luc. Il faut observer que ce qui intéresse exclusivement l'auteur c'est de montrer la part de responsabilité morale qui incombe aux Juifs dans cette affaire; l'exactitude du détail historique ne présente à ses yeux aucune importance.

LE QUATRIÈME ÉVANGILE¹.

Si l'on prend le récit johannique de la Passion dans son en-

1) Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, p. 101 s.

2) Nous nous bornerons à indiquer nos conclusions sur le récit johannique, renvoyant pour le détail de la démonstration à notre étude : *Les sources du récit johannique de la Passion*.

semble, le tableau qu'il trace des poursuites contre Jésus et de sa condamnation est, dans les grandes lignes, le même que celui qu'on trouve dans les récits synoptiques. Jésus arrêté et jugé par les autorités juives est remis par elles entre les mains du procureur qui ratifie la condamnation prononcée et la fait exécuter. La seule différence qu'il faille noter est que le récit johannique est développé de manière à atténuer la responsabilité des Romains, autant que cela est possible en maintenant le schéma du récit emprunté aux synoptiques. L'intention de l'auteur est de montrer que la condamnation de Jésus est arrachée par les Juifs à Pilate contre son sentiment personnel et contre sa volonté. Pilate est ainsi fait un héraut de la sainteté et de la messianité de Jésus¹. Mais si l'on examine de près le récit, on s'aperçoit que le rédacteur a utilisé pour le composer des traditions diverses dont quelques-unes se représentent la marche des événements tout autrement que lui.

Déjà dans le récit de l'arrestation de Jésus (18, 3-11) la mention d'une cohorte et d'un centenier prouve que, dans le récit primitif, Jésus était arrêté non par des Juifs, mais par des Romains².

Un second détail qui paraît incompatible avec l'hypothèse d'un procès juif est donné par le verset 12 où la cohorte et le centenier conduisent Jésus non pas, comme ce serait naturel, devant le tribunal romain, mais devant le tribunal juif.

Les passages qui racontent le procès juif ne soulèvent pas moins de difficultés. Nous les avons signalées ailleurs, il est inutile d'y revenir.

On peut dire en résumé que l'auteur du récit johannique de la Passion a utilisé deux traditions. L'une, celle à laquelle il a fait les plus larges emprunts, qui a donné à son récit son

1) Sur ce caractère du récit johannique voir notre étude *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau-Testament*, Paris, 1908, p. 24 s.

2) Maurice Goguel, *Les sources...*, p. 74 s.

caractère dominant, est la tradition synoptique. L'auteur l'a encore développée et en a accentué le caractère. La seconde tradition a fourni quelques éléments seulement. Il serait imprudent d'en tenter, même par conjecture, une reconstruction complète. Les indices signalés sont cependant assez nets pour qu'on puisse affirmer que l'auteur du récit johannique a connu une tradition dans laquelle c'étaient les Romains qui prenaient l'initiative de poursuites contre Jésus et qui procédaient à son arrestation.

LES AUTRES LIVRES DU NOUVEAU-TESTAMENT.

Les allusions à l'histoire de la Passion que l'on trouve dans les livres du Nouveau-Testament en dehors des évangiles, des Actes et des épîtres pauliniennes sont très peu nombreuses et très peu précises. L'Apocalypse parle à plusieurs reprises de « l'Agneau qui a été immolé », mais sans rien dire des circonstances et des conditions de cette immolation.

Un seul passage du livre contient peut-être une allusion à la crucifixion, c'est le passage 1, 7 : « Tout œil le verra, même ceux qui l'ont percé et toutes les tribus de la terre se heurteront contre lui ». Bousset pense que nous avons ici ce que Mathieu (24, 30) appelle « le signe du Fils de l'Homme » c'est-à-dire l'idée de l'apparition du Christ sur sa croix à la fin des temps¹. S'il y a dans notre texte, comme cela paraît vraisemblable, une relation entre ceux qui verront le Christ et ceux qui se heurteront contre lui, il en résulte que, pour l'écrivain, les auteurs responsables de la mort du Christ sont toutes les tribus de la terre, toutefois il faut noter qu'il y a là non pas une tradition historique mais l'expression d'une idée dogmatique.

L'épître aux Hébreux (13, 12) dit seulement que Jésus « a souffert hors de la porte », et enfin la seconde épître à Timothée parle de la confession faite par Jésus devant Ponce-

¹) Bousset, *Die Offenbarung Johannis* (commentaire de Meyer, XVI^e), Göttingen, 1896, p. 221.

Pilate. Tout cela ne fournit aucune indication sur les auteurs responsables de la Passion.

L'ÉVANGILE DE PIERRE.

On peut hésiter sur la question de savoir si l'évangile de Pierre doit être mis au rang des documents qui fournissent un témoignage direct sur l'histoire de la Passion ou s'il n'est pas un de ces romans comme les *Acta Pilati* où l'imagination de pieux narrateurs s'est donné libre cours sans être dirigée par aucune préoccupation d'histoire et sans utiliser d'autres documents que la tradition devenue canonique. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude détaillée de l'évangile de Pierre. Cette étude montrerait, croyons-nous, que, sur la plupart des points le récit de cet apocryphe dépend du récit canonique. Sur un point cependant il semble utiliser une tradition indépendante¹ et ce seul fait nous oblige à examiner ce qu'il nous apprend touchant les personnages qui ont jugé et condamné Jésus.

Le fragment commence au moment où la condamnation de Jésus va être prononcée. Pilate vient de se laver les mains. Les Juifs et Hérode, ne font pas de même οὐδε τις τῶν κριτῶν αὐτοῦ. Ces mots ne peuvent viser des magistrats romains auxiliaires, mais doivent se rapporter aux membres du sanhédrin dont la présence est supposée. Il est intéressant de constater que les sanhédristes apparaissent, en présence de Pilate, non comme des accusateurs mais comme des juges².

1) Il s'agit du détail donné par le verset 5 où Hérode affirme que, si personne n'avait réclamé le corps de Jésus, les Juifs l'auraient enseveli. Cette tradition doit être rapprochée de celle qu'on trouve dans Actes, 13, 39 et comme elle contredit le récit que donnent les évangiles, elle doit être attribuée à quelque source indépendante.

2) La fin du verset présente une difficulté d'interprétation. Le manuscrit donne κ..... βουλευθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλάτος. Murray, Bruston, Harnack, von Soden, Gebhardt, Nestle conjecturent κ[αὶ μὴ]. Zahn suppose [τινας] βουλευθέντων, Lods κ[αίπερ] βουλευθέντων.

Avec la première conjecture il faut traduire : « et les Juifs ne voulant pas se

Pilate se lève et, sans doute, s'en va. Hérode prononce alors la condamnation (*verset 2*). La suite raconte comment Joseph, ami de Pilate et de Jésus, demande au gouverneur le corps du Seigneur pour l'ensevelir. Pilate transmet la demande à Hérode qui y répond favorablement (3 à 5). Ce détail est intéressant; la demande du corps est adressée non pas à Hérode qui a prononcé la condamnation et l'a fait exécuter, mais à Pilate. Il y a certainement ici une transformation de la tradition synoptique d'après laquelle c'était Pilate qui prononçait et exécutait la sentence. Dans le récit de l'exécution, un détail doit encore être noté. Deux brigands sont crucifiés avec Jésus (*verset 10*), ce qui suppose une exécution faite par le pouvoir romain.

On voit donc que le récit de l'évangile de Pierre, qui suppose une intervention des Juifs beaucoup plus active et beaucoup plus décisive que celle qui est racontée par les canoniques, ne doit pas être considéré comme une source indépendante de l'histoire de la Passion; il n'est qu'une transformation tendancieuse des récits évangéliques.

SOURCES NON CHRÉTIENNES.

La littérature non chrétienne est très sobre de renseignements pour tout ce qui touche à l'histoire du Christ. Il faut pourtant citer un passage extrêmement important de Tacite dans les *Annales* (XV, 44). L'authenticité en est reconnue par Salomon Reinach¹. Ce que ce texte nous apporte est

laver les mains, Pilate se leva ». La deuxième et la troisième supposent : que certains Juifs ou que les Juifs veulent imiter Pilate, mais qu'ils en sont empêchés par la rapidité avec laquelle le procureur lève la séance.

Dans la première hypothèse les Juifs, en refusant de se laver les mains, acceptent la déclaration d'irresponsabilité que fait Pilate et prennent sur eux la responsabilité de la condamnation qui va être prononcée. Dans la seconde hypothèse les Juifs voudraient, eux aussi, décliner toute responsabilité. Ils ne le peuvent pas. Entre les deux interprétations on peut hésiter. En tous cas l'intention de l'auteur est certainement de dégager la responsabilité de Pilate en rendant les Juifs seuls responsables de ce qui va arriver.

1) Reinach, *Orpheus*², Paris, 1909, p. 335.

malheureusement peu de chose : à propos de l'incendie de Rome dont Néron rend les Chrétiens responsables, Tacite écrit : *Christianos...auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*. Ainsi le nom de Chrétien vient d'un certain Christus condamné à mort par Ponce-Pilate sous le règne de Tibère. Étant donnée la date à laquelle fut écrit ce texte (115 à 117), on ne peut affirmer avec certitude qu'il nous apporte une tradition tout à fait indépendante de celle que contiennent les évangiles. Tacite peut fort bien relater ce que disaient les Chrétiens eux-mêmes s'il n'avait aucune raison de contester l'exactitude de leurs récits ¹.

Mais, même s'il était établi que le renseignement fourni par Tacite est indépendant de la tradition chrétienne, il n'apporterait qu'une indication très générale sur l'histoire de la Passion. Les mots de Tacite « *supplicio adfectus* » signifient seulement que Pilate a envoyé Jésus au supplice, ils n'excluent pas plus qu'ils n'impliquent la possibilité d'un procès juif que Pilate n'aurait fait que ratifier.

Le Talmud ne fournit pas sur le procès de Jésus de renseignements dignes de foi ². Un passage du traité *Sanhédrin* raconte que Jésus fut exécuté la veille de la Pâque et que, pendant quarante jours auparavant, on avait publié la sentence en invitant tous ceux qui auraient quelque chose à dire à la décharge du condamné à le faire connaître. Il y a certainement dans ce récit une préoccupation de répondre à l'accusation d'illégalité qu'on pouvait porter contre le procès de Jésus en s'appuyant sur les données du Talmud lui-même, mais cette légende n'a certainement pas de fondement historique ³.

1) Reinach, *Orpheus*, p. 335.

2) *Talm. Babyl. Sanhédrin 43a* (Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 18).

3) Il n'y a pas lieu de tenir compte du texte slave de Josèphe, publié par Berendts (*Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello judaico des Josephus*, T. U. N. F. XIV, 4, 1906). L'inauthenticité de ce fragment a été démontrée par Schürer, *Th. Litzg.*, 1906, col. 262 ss.

CONCLUSIONS DE L'ANALYSE LITTÉRAIRE.

L'examen que nous venons de faire des documents nous a montré qu'on peut, à l'origine de la littérature chrétienne, distinguer deux traditions sur l'histoire de la Passion : l'une, que, pour simplifier, nous appellerons la tradition juive, attribue aux Juifs l'initiative des poursuites contre Jésus et fait reposer sur eux toute la responsabilité de sa condamnation. L'autre, que nous appellerons la tradition romaine, suppose que ce sont les Romains qui, d'eux-mêmes, ont arrêté, jugé et condamné Jésus. Laquelle de ces deux traditions répond le mieux à la réalité de l'histoire? Nous ne pouvons dès à présent résoudre complètement cette question. Il est cependant possible de faire quelques observations.

Nous avons essayé de montrer que, si l'on classe les récits évangéliques de la Passion dans leur ordre chronologique, et si, sans analyser les traditions qu'ils supposent et en se bornant à examiner les idées des rédacteurs, on les compare au point de vue particulier de la responsabilité des Romains dans la mort du Christ, on ne peut manquer d'être frappé de ce fait qu'à mesure qu'on avance le rôle des Romains est atténué, excusé et presque annulé.

Il était nécessaire en effet que, dans la manière même dont la Passion était racontée, on prévint l'objection qui devait s'offrir à l'esprit de tout Romain auquel l'évangile était annoncé : Ce Jésus qu'on nous prêche a été régulièrement condamné par un procureur romain et est mort d'une manière infamante.

Mathieu, dans l'épisode relatif à Barabbas, développe et précise l'intervention de Pilate. Dans son récit Pilate sait que les Juifs n'ont livré Jésus que par envie (27, 18). Mathieu introduit des épisodes comme le songe de la femme de Pilate (27, 19), comme le lavement des mains (27, 24-26), épisode au cours duquel les Juifs prennent solennellement sur eux la responsabilité de la mort du Christ en s'écriant : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ».

Dans le récit de Luc, Hérode, c'est-à-dire un roi juif, intervient comme juge de Jésus (23, 7 et suiv.). Ce sont ses soldats qui font subir à Jésus les mauvais traitements que dans le récit de Marc lui infligeaient les soldats romains. Pilate proclame expressément l'innocence de Jésus (23, 4). Il essaye de le remettre en liberté et, quand il se décide à céder, il n'est pas dit qu'il le condamne, mais qu'il l'abandonne à la volonté des Juifs (23, 25).

Cette attitude de Pilate est encore accentuée dans le récit du quatrième évangile. Pilate déclare expressément que l'affaire de Jésus n'intéresse que les Juifs (18, 35) ; à trois reprises il proclame l'innocence de l'accusé (18, 38 ; 19, 4 ; 19, 6). Il présente Jésus comme l'Homme (19, 5) ; à la fin, Pilate ne condamne pas lui-même, mais livre Jésus aux Juifs pour être crucifié (19, 16).

L'ensemble de ces faits nous paraît fournir une indication importante pour classer chronologiquement les traditions que nous avons reconnues. Puisque le but apologétique des récits de l'évangile tendait à faire toujours plus nettement des Juifs les auteurs de la mort de Jésus, nous sommes en droit de considérer la tradition juive comme postérieure à la tradition romaine. On comprend, en effet, très bien qu'à un moment où le christianisme avait complètement rompu avec le judaïsme et où, au contraire, il espérait conquérir le monde latin, soit apparue une tradition qui transformait la responsabilité morale des Juifs en une responsabilité directe et qui par là même dégageait celle des Romains et répondait, en expliquant comment Pilate avait eu la main forcée, à l'objection que l'on pouvait tirer contre la religion nouvelle de la condamnation légale de Jésus par un tribunal romain.

On ne comprendrait pas, au contraire, comment, à ce moment-là, aurait pu apparaître, pour gêner sans aucune utilité la propagande chrétienne, une tradition d'après laquelle un tribunal de l'Empire se serait prononcé contre Jésus.

LES CONDITIONS JURIDIQUES DU PROCÈS DE JÉSUS.

Si la procédure en usage en Palestine au temps de Jésus était parfaitement connue, elle nous fournirait un élément important d'appréciation en nous permettant de vérifier si les récits qui nous ont été transmis sont d'accord avec les règles usuelles du droit; malheureusement, la procédure criminelle de cette époque ne nous est pas exactement connue. Le Talmud décrit avec une extrême minutie la marche suivie en matière criminelle par le sanhédrin, mais il n'est pas certain que cette procédure ait été encore en usage au temps de Jésus. Le Talmud lui-même établit que sur un point important elle avait dû être modifiée, quarante ans avant la destruction du temple le pouvoir de mettre à mort ayant été retiré aux Israélites¹. Nous ne savons pas si la procédure, telle qu'elle existait auparavant, s'était maintenue ou de quelle manière elle avait pu s'adapter à la situation nouvelle. Il est inutile d'analyser en détail les indications que donne le Talmud². Il suffit de les résumer. Le droit criminel juif était pénétré d'un esprit nettement bienveillant à l'accusé; il fallait, par exemple, au cas où une condamnation capitale était prononcée, que la sentence fût portée à nouveau un autre jour. Les juges qui s'étaient prononcés pour l'accusé ne pouvaient pas modifier leur jugement, ceux qui avaient voté pour la condamnation avaient seuls le droit de changer d'avis. Mommsen³ a soutenu que cette procédure était encore en usage au temps de Jésus, mais que la condamnation ne pouvait être exécutée qu'après avoir été approuvée

1) *Talmud Jérus. Sanhédrin*, I, 4 fol. 18^a et VII 2, fol. 24^b, trad. Schwab, X, p. 228, XI, p. 3.

2) Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*³, Leipzig, 1898, I, 466 s., 480-482; II, 208-210.

3) Mommsen, *Le droit pénal romain*, trad. J. Duquesne (*Manuel des antiquités romaines* de Mommsen, Marquardt et Krüger, t. XVII), t. I, p. 279 ss. et *Histoire romaine*, trad. Cagnat et Toutain, Paris, 1889, t. XI, p. 96. Schürer, *Gesch.*, I, p. 480 à 482.

par le procureur romain. La formule du Talmud devrait donc être prise au pied de la lettre. Ce serait le droit de mettre à mort, non celui de porter des condamnations capitales, qui aurait été enlevé à Israël.

Dans un ouvrage récent, Henri Regnault¹ a soutenu une théorie différente. Il objecte au système de Mommsen les difficultés qu'aurait soulevées la ratification romaine dans les cas où la loi juive ne portait pas les mêmes condamnations que la loi romaine. Il considère qu'un conflit insoluble se serait produit si l'accusé après avoir été jugé d'après le droit juif avait dû l'être une seconde fois d'après un droit différent, et il conclut que la seule solution logique qui ait pu prévaloir devait être la suppression du sanhédrin en tant qu'autorité judiciaire en matière criminelle. L'objection ne nous paraît pas décisive. Elle suppose, en effet, que le contrôle romain n'a pu s'exercer qu'en superposant un procès romain régulier au procès juif. Or ce système n'est ni le seul ni le plus simple qu'on puisse concevoir. Le procureur pourrait avoir simplement examiné dans chaque cas particulier si les juges n'avaient pas été dirigés par d'autres préoccupations que des préoccupations juridiques. Là où il reconnaissait que le sanhédrin avait obéi à un parti pris politique ou religieux il refusait l'autorisation d'exécuter la sentence. En cas contraire, il ratifiait la condamnation et la rendait exécutoire.

Regnault invoque un second argument qui paraît avoir plus de poids. Il s'appuie sur un passage de Josèphe (*Ant.* 20, 9, 1) qui dit qu'avant l'arrivée du procureur Albinus, c'est-à-dire avant 62, le grand-prêtre Hannan réunit le sanhédrin et lui déféra Jacques, frère de Jésus, et un certain nombre d'autres personnes qui furent condamnées et lapidées. Quelques Juifs venus au devant d'Albinus lui firent remarquer que le grand-prêtre avait commis une illégalité

1) Henri Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'empire romain, le procès de Jésus-Christ*, Paris, 1909, p. 72 s.

en convoquant le sanhédrin sans l'autorisation du gouverneur. Regnault¹ pense que ce texte constitue une objection décisive contre le système de Mommsen. C'est, en effet, la convocation même de l'assemblée et non seulement l'exécution immédiate des sentences portées par elle qui est présentée comme illégale, tandis que, d'après le système de Mommsen, le grand-prêtre aurait eu le droit de convoquer le sanhédrin et de faire juger des accusés; il n'aurait outrepassé ses droits qu'en faisant exécuter la sentence sans attendre la ratification du gouverneur.

Le raisonnement de Regnault ne nous paraît pas absolument décisif. En effet, comment expliquer, si le sanhédrin, en temps que tribunal criminel n'existait plus, que le texte de Josèphe paraisse supposer une juridiction légitime du sanhédrin en matière criminelle en n'y mettant comme condition que la convocation faite avec l'approbation du gouverneur? Une objection plus grave doit encore être tirée de ce fait que le sanhédrin est resté jusqu'à la ruine de Jérusalem la seule juridiction criminelle compétente dans les affaires de peu d'importance. Comment décider à l'avance si un procès était ou non de la compétence du sanhédrin? La décision ne pouvait être prise qu'après coup; les condamnations graves étaient soumises au gouverneur, les autres étaient immédiatement exécutoires.

Il n'est peut-être pas légitime de presser, comme le fait Regnault, le sens des termes employés par Josèphe. Il a très bien pu confondre la convocation du sanhédrin et l'exécution de la sentence prononcée par lui et considérer comme illégale la première chose, alors que seule la seconde l'était. La confusion s'explique d'autant mieux qu'en lisant le texte même, on a l'impression qu'au moment où il convoque le sanhédrin, Hannan a l'intention d'outrepasser ses droits en n'attendant pas, pour exécuter les sentences qui seront portées, l'approbation du gouverneur romain.

1) Regnault, *Ouv. cit.*, p. 70.

La convocation du sanhédrin peut avoir été illégale non pas en elle-même, mais par l'esprit dans lequel elle était faite.

Les objections de Regnault au système de Mommsen ne paraissent donc pas fondées. Cela n'a pas *ipso facto* pour conséquence que le système de Mommsen soit justifié. Il repose sur deux séries d'indices : les premiers sont tirés de la politique habituelle des Romains à l'égard des institutions judiciaires des peuples conquis : les seconds sont fournis par l'étude du procès de Jésus. La première série seule nous paraît fournir un argument valable, mais il faut reconnaître que ces indices ne peuvent donner à la thèse de Mommsen une certitude absolue et que tout ce qu'il est possible de dire, en s'appuyant sur eux, c'est qu'il paraît probable que la procédure criminelle juive avait subsisté alors même que la ratification romaine était devenue indispensable pour rendre la condamnation exécutoire. Quant aux arguments que l'on tire de l'histoire du procès de Jésus, ils ne sont pour nous d'aucune valeur parce que, comme nous avons essayé de le montrer, le récit de ce procès n'est pas un tout homogène, mais une combinaison tendancieuse d'éléments de nature et d'origine très diverses et qu'il n'est pas directement évident que l'auteur de cette combinaison ait été au courant de la procédure criminelle en vigueur en Palestine au moment où Jésus avait été crucifié.

Même si l'on admet que le sanhédrin avait conservé le pouvoir de juger des affaires criminelles, quitte à faire confirmer sa sentence par l'autorité romaine, il est évident que le procureur qui possédait le *jus gladii* gardait toujours le droit de juger directement et sans appel les affaires dans lesquelles il croyait devoir intervenir. Il n'y aurait donc aucune impossibilité légale, malgré l'existence et l'autorité du sanhédrin, à ce que Pilate ait fait comparaître devant lui Jésus l'ait condamné et fait exécuter sans que les autorités juives aient eu en rien à intervenir.

DE QUELQUES POURSUITES COMPARABLES A CELLES QUI FURENT
INTENTÉES CONTRE JÉSUS.

Nous ne possédons malheureusement pas de documents précis relatant en détail la procédure suivie dans des cas identiques à celui de Jésus. Nous avons cependant quelques indications sur des cas comparables au sien. Il vaut la peine de les relever. Nous ne parlerons pas des poursuites engagées par le sanhédrin contre les premiers Chrétiens d'après le livre des Actes, ces poursuites n'ayant pas eu pour sanction des exécutions capitales. Le cas d'Etienne ne peut pas être invoqué ici, car Etienne a été lapidé à la suite d'une émeute populaire et non après un procès régulier.

Si l'exécution de Jacques, rapportée par Actes 12, v. 2, est historique, la condamnation a été prononcée par Hérode Agrippa I^{er} à un moment où la Judée n'était plus province romaine, mais était devenue, par la grâce de Claude, une partie du royaume juif indépendant¹.

Nous avons, dans le livre des Actes, trois récits de poursuites intentées par les autorités romaines contre un Chrétien². Ces trois cas ne sont pas exactement comparables à celui de Jésus puisque celui qui est poursuivi, l'apôtre Paul, est citoyen romain et fait valoir les droits que ce titre lui confère. Ils permettent cependant certains raisonnements *a fortiori*, car les autorités romaines ont dû user de bien moins de modération pour un Juif que pour un Romain.

Le livre des Actes (16, v. 22 à 40) raconte comment Paul et Silas étant venus à Philippes, la guérison d'une servante démoniaque provoque un mouvement populaire contre eux. Le texte dit que les préteurs, c'est-à-dire les magistrats ro-

1) Schürer, *Gesch.*, I, p. 553 s.

2) On ne doit pas tenir compte des tentatives faites contre Paul à Damas et dont parlent le livre des Actes (9, 23-24-25) et la seconde épître aux Corinthiens (11, 32) parce que les poursuites ne sont pas faites par un magistrat romain, mais par un fonctionnaire du roi nabatéen Arétas.

mains, leur font arracher leurs vêtements et les font-flageller, puis les jettent en prison (23 à 24). Le lendemain, les magistrats ordonnent aux geôliers de relâcher les prisonniers. Paul proteste en faisant valoir qu'il est citoyen romain et qu'on l'a traité sans tenir compte de ses droits; il obtient que les préteurs lui fassent des excuses (v. 35 à 39)¹. L'épisode de Philippes est intéressant parce qu'il nous montre, contrairement à certaines affirmations sur le souci d'équité des magistrats romains, avec quel sans-gêne ces magistrats en usaient vis à vis de gens qui n'étaient pas citoyens romains. Ils n'hésitent pas à les faire flageller et mettre en prison sans même s'informer de leur état civil².

Paul est l'objet d'une autre accusation devant un tribunal romain à Corinthe; mais là il n'y a eu aucun trouble public et le proconsul Gallion refuse d'accueillir les plaintes portées devant lui (*Actes* 18, 12-17)³.

Mais l'épisode le plus important à notre point de vue que raconte le livre des Actes, est celui de l'arrestation de Paul à Jérusalem et des poursuites qui la suivent. Paul est aperçu dans le temple, des Juifs d'Asie amentent la foule en accusant l'apôtre de profaner le sanctuaire (*Actes* 21, 27-29). On s'empare de Paul, on l'entraîne au dehors et l'on se met en devoir de le lapider. Le tribun intervient alors, se saisit de Paul et le conduit à la forteresse (21, 30-36). Au moment d'y entrer Paul obtient la permission de parler au peuple. Le tribun l'entendant s'exprimer en grec s'étonne qu'il ne soit pas un certain Juif d'Égypte qui avait provoqué peu de temps auparavant un mouvement populaire (21, 37-40). Paul adresse aux Juifs un discours en langue hébraïque. Il raconte sa conversion (22,

1) Nous ne tenons pas compte du fragment 25 à 34 qui relate un miracle sans importance au point de vue qui nous occupe et qui nous paraît avoir été ajouté par un rédacteur désireux d'établir un parallèle exact entre la délivrance de Pierre à Jérusalem (12, 6-11) et celle de Paul à Philippes.

2) Ce qui s'est produit à Philippes a dû se reproduire d'autres fois encore puisque Paul dit avoir été flagellé trois fois (II *Cor.*, 11, 25).

3) Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ce qui s'est passé à Ephèse puisqu'il est question d'une émeute.

1-21). Son discours provoque les vociférations des Juifs (22, 22-23). Le tribun fait alors entrer Paul dans la forteresse et commande de le battre de verges pour savoir de quoi il est question. Les préparatifs du supplice sont interrompus quand Paul se réclame du titre de citoyen romain (22, 24-29). Le narrateur donne même ce détail intéressant que le tribun a peur en pensant qu'il a fait mettre aux fers un citoyen romain.

Le lendemain, le tribun fait comparaître Paul devant le sanhédrin (22, 30). Il ne pouvait être question de le faire juger par ce corps. Sa qualité de citoyen romain rendait la chose impossible et d'ailleurs la suite des événements prouve que le tribun voulait seulement obtenir du sanhédrin un élément d'information.

La séance du sanhédrin est houleuse et n'aboutit à rien (23, 1-9). Le tribun, qui craint que Paul ne soit mis en pièces par ses adversaires, le fait enlever par ses soldats et reconduire à la forteresse (23, 10). Le lendemain quarante Juifs forment un complot. Leur dessein est, puisqu'ils ne peuvent, à cause du droit de cité de Paul, obtenir sa condamnation, de l'assassiner au moment où il sera une seconde fois conduit devant le sanhédrin (23, 12-15). Le projet vient à la connaissance du tribun qui ordonne le transfert du prisonnier à Césarée (23, 16-32). Paul est donc remis au gouverneur Félix qui lui dit : « Je t'entendrai quand tes accusateurs seront arrivés » (23, 33-35).

Il y a donc une accusation portée contre Paul. Cette accusation est celle d'avoir profané le temple en y introduisant un païen. Il ne faut pas oublier que l'accès du temple était interdit sous peine de mort à un non-Juif et que les autorités romaines elles-mêmes avaient laissé cette prescription en vigueur¹. Les accusateurs de Paul ce sont les Juifs, le

1) Une inscription portant défense aux non-Juifs de pénétrer dans le temple a été découverte en 1871 à Jérusalem par Clermont-Ganneau. Là-dessus voir Schürer, *Gesch.*, II, p. 272 s. On en trouvera une reproduction chez Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, p. 49, fig. 6.

tribunal appelé à se prononcer est celui du procureur. Nous avons donc un exemple très net d'un cas où un crime religieux juif est poursuivi devant un tribunal romain et où le jugement de ce tribunal est précédé d'une consultation du sanhédrin par l'autorité romaine; cette consultation est accompagnée d'une comparution de l'accusé devant le sanhédrin. La suite des événements présente, au point de vue qui nous occupe, peu d'intérêt. L'affaire traîne en longueur; Félix ajourne la décision (24, 1-26) puis Festus reprend l'affaire, consulte le roi Agrippa, et aurait relâché Paul si celui-ci n'en avait appelé à César (24, 27-26, 32).

L'examen des poursuites dirigées contre Paul à Philippe et à Jérusalem nous fournit des éléments d'appréciation très précieux pour l'étude du procès de Jésus. Deux faits sont parfaitement établis. D'une part, l'extrême liberté avec laquelle les magistrats en usaient à l'égard de ceux qui n'étaient pas citoyens romains et qui paraissaient, non pas les auteurs, mais seulement les occasions de mouvements populaires. Si Paul n'avait pas été citoyen romain, il est bien probable qu'il aurait été mis à mort à Jérusalem.

Le second renseignement que nous fournit l'étude de ces faits c'est que, quand une accusation d'ordre religieux était portée devant le tribunal romain de Jérusalem, le sanhédrin pouvait être consulté par lui et que cette consultation pouvait comporter une comparution et un interrogatoire de l'accusé.

LE PROCÈS DE JÉSUS.

Il nous faut maintenant essayer, en utilisant les renseignements recueillis au cours de notre étude, d'examiner la valeur des deux traditions en présence au sujet du procès de Jésus. Et d'abord quelle était la situation au moment où le procès commence?

La première question qui se pose est celle des sentiments qu'avaient, à l'égard de Jésus, les Juifs et les Romains.

Sur le premier point les évangiles nous renseignent et, bien

que la manière dont ils présentent les choses soit certainement schématique et tendancieuse, ils paraissent cependant fournir quelques indications utiles. D'après les évangiles, l'activité de Jésus à Jérusalem lui a acquis la sympathie populaire, mais en même temps, et à cause de cela même, a excité contre lui l'inimitié des autorités juives, prêtres, scribes et pharisiens qui craignent de voir leur influence sur le peuple affaiblie par la prédication du nouveau prophète. Peut-être les narrateurs évangéliques ont-ils un peu forcé les choses, en particulier en racontant l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Il semble cependant qu'on puisse considérer comme établi — et cela il serait presque possible de l'affirmer *a priori* — que Jésus avait contre lui les autorités nationales et religieuses du judaïsme et que le peuple lui était plutôt favorable. Pourtant la faveur populaire ne devait pas être très marquée ni avoir des racines très profondes. Elle n'aurait pu sans cela disparaître aussi rapidement devant l'hostilité des chefs du peuple. La foule devait être disposée à accueillir Jésus, peut-être parce qu'elle entrevoyait en lui le messie attendu; elle ne lui était pas assez attachée pour pouvoir supporter de sa part une déception de son attente messianique.

Il est beaucoup plus difficile de se faire une idée exacte des sentiments que l'autorité romaine pouvait avoir à l'égard de Jésus. Les Romains, si l'on en croit le livre des Actes, paraissent avoir été assez mal renseignés sur la vie religieuse du judaïsme. Nous avons vu le tribun Lysias prendre Paul pour un agitateur juif égyptien et les procureurs Félix et Festus paraître ignorer complètement ce qui concerne le christianisme. Il est peu probable que Pilate ait été mieux informé de ce qui touchait Jésus. Peut-être n'avait-il jamais entendu parler de lui avant sa venue à Jérusalem. Si même il le connaissait vaguement, il ne devait voir en lui qu'un de ces rêveurs insignifiants et indifférents en eux-mêmes, mais qui peuvent devenir dangereux quand ils provoquent l'enthousiasme populaire. Si Pilate avait entendu parler du prophète galiléen avant sa venue à Jérusalem, il ne devait voir

en lui qu'un individu à surveiller parce qu'il fallait se tenir prêt à intervenir pour éviter un mouvement populaire toujours possible avec des Juifs prompts à s'enthousiasmer pour tout ce qui leur paraissait susceptible de favoriser leurs espérances messianiques.

Il serait intéressant de savoir si, pendant le temps que Jésus passa à Jérusalem avant la Passion, il ne s'est pas produit quelque incident susceptible d'appeler l'attention du procurateur et de provoquer son intervention. Si le récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem, devait être pris au pied de la lettre, il fournirait un motif très suffisant à l'intervention romaine; mais il y a sans doute dans le récit de cet épisode la projection des convictions christologiques de l'âge apostolique et, même, si l'on admet la réalité d'une entrée messianique de Jésus à Jérusalem, il n'est pas certain qu'elle ait eu l'éclat et la publicité que lui prêtent les récits synoptiques. Si cette entrée avait provoqué l'enthousiasme populaire que raconte Marc, on ne comprendrait pas que l'autorité romaine ait attendu plusieurs jours pour intervenir. Attendre dans ces conditions, c'était donner à un mouvement naissant le temps de s'accroître au point de devenir irrépressible. L'entrée de Jésus à Jérusalem n'a donc pas dû constituer pour le procurateur romain une raison suffisante d'intervenir; mais les événements qui ont suivi, purification du temple, discussions avec les scribes et les pharisiens, assemblant des disciples autour de Jésus et en faisant de lui une autorité nouvelle peuvent avoir attiré l'attention du procurateur et lui avoir fait sentir la nécessité d'intervenir avant que le groupe des partisans de Jésus fût devenu une puissance avec laquelle il fallait compter, comme les pharisiens ou les sadducéens.

Il nous faut maintenant rechercher comment les choses ont pu se passer dans les deux hypothèses principales qu'on peut envisager et examiner les difficultés que soulève la théorie de l'initiative des poursuites prise par les Juifs et la théorie contraire.

Supposons d'abord que, comme le disent les rédacteurs de nos évangiles, les Juifs aient d'eux-mêmes comploté la perte de Jésus, l'aient arrêté, jugé, condamné puis remis à Pilate pour que la sentence fût confirmée et exécutée. Nous ne reviendrons pas sur les difficultés déjà signalées et qui tiennent à l'intervention des Romains dans l'arrestation et à la manière dont est raconté le procès devant Pilate. Une autre difficulté très grave c'est qu'en tous cas il n'y a pas eu procès juif régulier. Une condamnation à mort n'était effective que lorsqu'elle avait été prononcée deux fois par le sanhédrin, la seconde séance devant, nécessairement, être tenue un autre jour que la première. Même si l'on admet que les évangiles rapportent deux séances du sanhédrin, l'une aurait été tenue dans la nuit, l'autre au lever du soleil, c'est-à-dire toutes les deux dans la même journée puisque le jour juif commençait au coucher du soleil. Cette irrégularité, à laquelle on pourrait en joindre d'autres¹, aurait dû nécessairement attirer l'attention du procureur dont le premier devoir était de s'assurer que la procédure régulière avait été scrupuleusement suivie². Une autre objection peut être tirée de la nature même de l'exécution. Si Jésus avait été effectivement condamné par le tribunal juif, il aurait dû être lapidé, brûlé, étranglé ou décapité³. Il n'aurait en tous cas pas été crucifié. La crucifixion était un supplice spécifiquement romain; il était appliqué en exécution d'une sentence romaine; or si, comme le dit la tradition, Pilate s'était borné à rendre exécutoire le jugement prononcé par le sanhédrin, il n'aurait pas directement prononcé une condamnation. Il y a là, nous semble-t-il, une

1) Par exemple celle-ci que la condamnation de Jésus aurait été d'abord prononcée de nuit alors qu'une condamnation devait être prononcée de jour.

2) Les rédacteurs du Talmud ont bien vu cette difficulté et ont tenté d'y répondre en racontant que la condamnation de Jésus avait été prononcée pour la première fois quarante jours avant la Pâque. *Talmud Babyl. Sanhedrin 43a*. (Strack, *Jesus die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, p. 18).

3) Brandt, *Die evang. Gesch.*, p. 149.

série de difficultés que nous ne voyons pas comment résoudre. Elles constituent une objection qui nous paraît décisive contre le système supposé par la tradition.

La théorie, d'après laquelle les Juifs seuls auraient pris l'initiative des poursuites contre Jésus, présente des difficultés moins insurmontables. Elle en soulève cependant qu'on ne saurait négliger. La première est celle-ci : on ne voit pas bien, si la tradition primitive avait fait du procès de Jésus une affaire purement romaine, comment on aurait pu, à un moment donné, transformer complètement le récit évangélique en y introduisant les Juifs qui, primitivement, n'y avaient aucune place. Une autre difficulté qui n'est pas moins sérieuse, c'est que deux récits que des Chrétiens de l'âge apostolique auraient difficilement inventés et qui semblent reposer sur une tradition très solide, le récit de la trahison de Judas et celui du reniement de Pierre, supposent nécessairement l'intervention des Juifs. En ce qui concerne l'épisode de la trahison de Judas, on pourrait à la rigueur concevoir que les récits actuels ne sont que la transformation d'une tradition dans laquelle Judas se mettait au service non pas du sanhédrin mais de l'autorité romaine¹. Ceci n'irait pas cependant sans quelque difficulté. Il serait bien étrange que les récits aient été si complètement transformés qu'il ne subsistât aucune trace de leur forme antérieure ou au moins qu'aucun indice ne permit de reconnaître un remaniement du récit. En ce qui concerne le reniement de Pierre, aucune hypothèse de transformation du récit n'est admissible. L'épisode est en effet très nettement localisé dans la cour du grand-prêtre.

Nous venons de voir que les deux hypothèses simples de poursuites purement romaines ou bien de poursuites faites sur l'initiative des Juifs et ratifiées par l'autorité romaine, ne sont satisfaisantes ni l'une ni l'autre. Nous sommes en droit

1) Nous avons indiqué plus haut (p. 8) qu'un passage de Marc et de Mathieu paraît supposer une tradition de ce genre.

de considérer comme établis les deux points suivants : 1° l'initiative des poursuites contre Jésus n'a pas été prise par les Juifs, le procès a été un procès romain non pas un procès juif ; 2° il y a cependant eu intervention du sanhédrin.

L'exemple que nous donne la procédure suivie contre Paul à Jérusalem nous permet de résoudre l'apparente antinomie qu'il y a entre ces deux thèses. On peut, en effet, imaginer que Pilate a consulté le sanhédrin pour éviter un conflit religieux et pour s'assurer qu'en prenant des mesures extrêmes contre Jésus il ne soulèverait pas une opposition religieuse irréductible de la part des autorités juives. La consultation du sanhédrin aurait donc été une mesure de précaution. Le gouverneur, peu au courant des affaires religieuses, a tenu à mettre sa responsabilité à couvert en se retranchant derrière l'autorité religieuse du sanhédrin. Il n'a voulu envoyer Jésus à la mort qu'après s'être assuré que le peuple juif ne se solidariserait pas avec lui : cette hypothèse permet de comprendre comment se sont formés les récits actuels. Tout ce qui a trait à l'intervention des Juifs n'est pas le produit pur et simple de l'imagination. Ce n'est pas une création *ex nihilo*. C'est la transformation d'une tradition historique, transformation qui s'est effectuée à un moment où l'on n'était plus en état de se représenter exactement comment les choses s'étaient passées et où on avait un intérêt apologétique à charger les Juifs de la responsabilité de la mort de Jésus. Il va de soi qu'il n'est pas possible de poursuivre notre hypothèse dans le détail ni de dire comment Pilate a été amené à s'occuper de Jésus, ni sous quelle forme il a consulté le sanhédrin. La marche des événements a pu être fort complexe et cela expliquerait qu'il soit, à l'heure actuelle, impossible de définir le rôle joué par Judas alors même qu'on a de bonnes raisons de considérer le fait même de sa trahison comme établi. Judas a peut-être servi d'intermédiaire entre Pilate et le grand-prêtre dans les négociations officieuses qui ont dû précéder la consultation du sanhédrin. Il a peut-être servi d'indica-

teur à Pilate désireux d'arrêter Jésus sans attirer l'attention. Ce qui est certain c'est que la trahison de Judas, pas plus que le reniement de Pierre et l'intervention du sanhédrin qu'il suppose n'est incompatible avec l'hypothèse que nous proposons ; c'est ce qu'il importait de noter¹.

Maurice GOGUEL.

1) Il serait intéressant de rechercher dans l'ancienne littérature chrétienne les souvenirs qui ont pu être conservés sur la tradition primitive relative à la Passion. Il y aurait lieu, entre autres, de se demander s'il n'y a pas dans les *Acta Pilati* quelque réminiscence du rôle joué par les Romains. Il faudrait aussi examiner si l'on ne doit pas expliquer de la même manière que l'ancien symbole romain (dont le noyau peut être antérieur au milieu du II^e s.) mentionne, sans parler des Juifs, que Jésus a souffert sous Ponce-Pilate.

DE QUELQUES RITES DE PASSAGE

EN SAVOIE¹

(Suite.)

Pour comprendre la portée psychologique et pratique de la remise à la jeune épouse de divers objets par la belle-mère, sa remplaçante, des enfants, etc., il suffit d'en rapprocher les moyens par lesquels on figurait d'une manière visible, au moyen âge, le passage du droit de possession ou de propriété d'une main dans une autre, et mieux encore ceux qui exprimaient l'intronisation ou l'investiture tant laïque que cléricale. Ceci s'obtenait par la remise solennelle de divers objets, les uns (comme le poignard, l'enseigne, le bâton) ayant une signification symbolique propre, d'autres étant la partie pour le tout (tels qu'une clef, une motte de terre), d'autres répondant à l'une des activités spéciales à exécuter désormais (comme des outils de métier), d'autres enfin renfermant l'idée de lien et par suite d'obligation (par exemple l'anneau)².

En Savoie, des signes d'investiture ont été en usage dès le haut moyen-âge, et quelques-uns d'entre eux se sont maintenus jusqu'au début du dernier siècle : motte de terre pour la tradition d'un champ, de branches d'arbre pour celle d'une forêt, de plumes d'écrivain, d'un bâton, d'un poignard, d'une épée etc. ; pour l'hommage des vassaux et la tradition des serfs, on procédait de la manière suivante : les serfs et censifs, ayant quitté leur ceinture et leur chaperon, mettaient

1) Errata : ci-dessus, p. 196, ligne 14, lire vin rouge au lieu de vinaigre, et p. 204, note 1 lire Blavignac.

2) Pour les détails, cf. le glossaire de Ducange, au mot *Investitura*.

genou en terre et donnaient le baiser de paix sur les pouces du seigneur¹.

Ainsi les rites particuliers du mariage qui comportent une remise d'objets appartiennent à une vaste catégorie d'actes d'abord nettement religieux (comme expression de la levée et du transfert des tabous de propriété) puis plus ou moins laïcisés.

Parfois, après la remise des objets, la mariée doit montrer qu'elle sait s'en servir. Anciennement, on mettait un balai par terre, transversalement, sur le seuil : la mariée devait le relever et si elle ne le faisait pas, c'était un mauvais augure pour l'ordre domestique futur². A Chamonix, on la conduisait dans la cuisine, où elle trouvait le sol encombré de tous les ustensiles jetés là en désordre ; elle devait les ramasser, les mettre en place, puis balayer la pièce³ ; par *cuisine*, il faut d'ailleurs comprendre la grande pièce où l'on se tient toute la journée et où l'on pénètre directement de l'extérieur. Ce sont donc là des rites de passage qui indiquent l'entrée de la mariée dans une catégorie nouvelle, celle des ménagères et maîtresses de maison, et le balai n'est plus uniquement un symbole, de même que le rite n'est pas symbolique, mais effectif.

Le plus souvent, quand tous ces actes de prise de possession et d'entrée sont terminés, tous les parents, amis, invités et aussi les voisins accourus embrassent la mariée⁴ et à

1) Pour les faits savoyards, cf. Max Bruchet, *Quelques symboles de transmission de propriété en Savoie*, XIV^e congrès des Sociétés savantes savoisiennes, Evian, 1897, p. 143-148 ; Chapperon, *Chambéry à la fin du xiv^e siècle*, p. 291 ; sur l'anneau de saint Maurice comme signe d'investiture des princes de la maison de Savoie, cf. les *Chroniques* de Paradin ; etc. Enfin sur le signe de l'investiture du maire en Faucigny, cf. mon article du *Mercur*, 16 sept. 1910, p. 290 ; ce signe est un grand mât, reste peut-être des mâts de mai anciens ; cette coutume du mât du maire se retrouve dans le Jura et la Bresse ; cf. D. Monnier, *Traditions populaires comparées*, 1854, p. 307 et suiv.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 242.

4) Cf. ci-dessus, puis Morand, *Bauges*, 323.

Thonon elle devait les embrasser tous sur le seuil de sa nouvelle demeure¹. C'est là un rite manifeste d'agrégation à la nouvelle société locale.

Il y a lieu de remarquer que jusqu'au rite qu'on peut appeler *l'ouverture des portes*, les participants au cortège ont conservé de la tenue, du décorum, une sorte de gravité d'attente qui cesse dès que les signes d'adoption par la nouvelle famille ont été délivrés à la mariée; aussitôt on crie, on chante, on dit des galanteries aux femmes, comme si c'était là le rite central, qui rend le mariage définitif et qui donne à la cérémonie entière sa portée vraie. Le fait est à noter, parce que c'est là en effet le vrai rite primitif, préchrétien, d'agrégation, une sorte de *transitio in sacra*.

Il ne reste plus qu'à étendre à la collectivité participante le bénéfice de cette alliance nouvelle, et c'est à quoi sert le repas de noces. A Chamonix, avant qu'on puisse se mettre à table, il y a un rite de rapt : les jeunes gens du village de la fiancée aident la jeune femme à essayer de se sauver; mais le mari et ses garçons d'honneur luttent contre eux et ratrapent la fugitive². En admettant que la place de ce rite n'ait pas été intervertie par l'informateur, il convient d'y voir la dernière étape des oscillations préliminaires au nouvel état d'équilibre. Il en est de même du rite particulier au Grand Bornand d'après lequel, après le bal, les filles d'honneur accompagnaient l'épouse dans sa chambre et l'y gardaient jusqu'au lendemain³, rite où je vois la dernière manifestation d'une solidarité sexuelle restreinte.

Le repas de noces comprenait autrefois un si grand nombre de convives et la fête entraînait à de telles dépenses, qu'Amédée VIII fit insérer, en 1430, dans sa revision des *Statuta Sabaudiae* une ordonnance restrictive. Les grands seigneurs ne devaient plus inviter aux repas de noces de leur fille que deux vassaux et deux dames de leur parenté, autant de

1) Dantand, *Olympe*, p. 73.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 242; *Anc. cout.*, p. 214.

3) Documents Servetaz.

celle de leur gendre; le nombre des convives fut fixé, en pareille occasion, à 24 pour les nobles, à 16 pour les gradués et à 8 pour les marchands et les artisans. Un autre règlement prescrivait de ne servir que deux plats. Pour éluder ces prescriptions, on fit faire partout de grands plats d'argent ou de laiton, que l'on voyait encore dans plusieurs églises avant 1793, sur lesquels on entassait des viandes de toute espèce; chaque service présentait deux pyramides de volaille et de venaison assaisonnées de sauces servies à part. Les parents et amis que le nombre déterminé par la loi excluait de la table nuptiale remplissaient les fonctions de serviteurs officieux; un second festin était la récompense de leurs bons offices, pendant lequel les convives du premier les servaient à leur tour¹.

Tout ceci est depuis longtemps oublié; mais il est remarquable combien l'idée primitive que le repas de noces doit être un rite d'alliance entre des collectivités s'est au contraire maintenue avec ténacité en Savoie, la règle étant qu'on invite la parenté jusqu'au 4^e degré. J'ai assisté à des repas de noces dans la vallée de Chambéry où le nombre des convives oscillait entre 60 et 80²; au Grand-Bornand le minimum connu est 20 et l'on dépassait aisément il y a quelques années la centaine en y comprenant les *camarades mangés*, c'est-à-dire les hommes mariés dont on n'invite pas la femme à moins que l'époux ou l'épouse n'ait assisté à la noce de celle-ci³. Il est vrai que dans cette localité le repas a lieu d'ordinaire à l'auberge et à forfait à tant par personne et par heure, le tarif normal étant de 1 fr. par heure et par tête, la table devant être toujours abondamment garnie et le temps comptant à partir du moment précis où les convives pénétraient dans la salle; aussi ne perdait-on pas un coup de dents; chacun en outre emportait ensuite une bouteille dans

1) Grillet, *Dictionnaire historique*, t. 1, p. 142-143; Victor de Saint-Genis, *Histoire de Savoie*, t. 1, p. 424.

2) Cf. au surplus, Perrin, *Anc. cout.*, p. 215.

3) Documents Servettaz.

sa poche, qu'on buvait lors du souper, le soir, dans la maison de l'époux¹.

Le caractère de communion se marquait mieux encore aux Gets où chaque chef de famille devait contribuer au repas en apportant soit un jambon, soit du beurre, soit autre chose², bien que la pauvreté de cette commune située à une altitude élevée puisse aussi avoir été la cause efficiente de cette coutume. Je crois cependant plutôt à son caractère rituel, parce que c'est là seulement que je trouve en usage un autre rite de caractère archaïque : le dîner comprenait deux services séparés par des tirs au pistolet et une danse particulière. Une jeune fille entrait tout-à-coup dans la chambre en dansant, les mains aux hanches, et un grand gâteau sur la tête ; après quelques tours, le gâteau passait sur la tête d'autres filles, jusqu'à ce qu'il commençât à s'en aller en morceaux ; alors la cuisinière s'en emparait, le partageait en plusieurs lots qu'elle déposait devant la mariée qui prenait le plus gros morceau pour elle, et distribuait le reste entre les jeunes filles ; celles-ci posaient leur morceau à leur place et on se rasseyait pour le second service ; mais chaque fille emportait sa portion chez elle³. Il se peut que ce soit là un rite de fécondation plus ou moins déformé, mais peut-être vaut-il mieux le rapprocher des rites d'obtention d'un mari dont il sera parlé plus loin.

Le repas a lieu chez les parents du fiancé parlout, sauf dans les Bauges⁴ où il y a d'abord un dîner chez les parents de la fille ; le soir, le père et la mère embrassent leur fille en pleurant, le cortège se reforme et on s'en va dîner une deuxième fois chez l'époux⁴.

La place à table des jeunes époux varie avec les localités et ne semble pas présenter une importance rituelle particulière, du moins de nos jours. A Chamonix les époux sont à

1) Documents Servettaz ; Gay, *Thônes*, p. 44-45.

2) Constantin, *Dranse*, p. 183.

3) *Ibidem*, p. 183-184,

4) Morand, *Bauges*, p. 322.

la place d'honneur¹ ; au Grand-Bornand la mariée était assise à côté de son beau-père et le marié à côté de sa belle-mère² ; à Thônes l'épouse s'asseyait d'abord entre ses beaux-parents, puis l'époux lui ôtait son beau linge, lui ceignait un tablier et lui mettait une serviette sur le bras ; elle devait servir tout le temps du premier repas³ ; dans les localités étudiées par Verneilh, les nouveaux mariés étaient assis à côté de leurs parrain et marraine⁴.

Dans la vallée de Thônes⁵ et peut-être dans d'autres communes⁶, avant de se mettre à table on enfermait les époux dans une chambre pour y manger la *soupe au poivre*. Sur une petite table, il y avait une assiette remplie de soupe bien salée et archi-poivrée ; ils devaient la manger avec la même cuiller (rite d'union), et ne pas en laisser une goutte ; une garde de jeunes gens était placée derrière la porte pour empêcher toute tricherie et faire rire l'assistance par des remarques saugrenues sur ce qu'ils voyaient. Quand enfin le jeune couple reparaisait, portant triomphalement l'un l'assiette vide et l'autre la cuiller, on lui faisait une ovation, on s'asseyait et le repas commençait. De ce moment on pouvait parler de tout, sauf de la soupe au poivre ; si quelqu'un enfreignait la défense, la jeune femme présentait une assiette vide en disant : « Pour mes épices, s'il vous plaît » ; on ne pouvait donner moins qu'on ne donne au sacristain après un baptême, soit deux sous les femmes et quatre sous les hommes... Ce dernier détail donne, je crois, la clef du rite : il est nettement sexuel et fécondateur, et le tabou est destiné à empêcher la déperdition de son action.

Il n'y a guère lieu d'insister sur le repas même et sur les réjouissances consécutives, larges rasades, danses, jeux

1) Perrin, *Chamonix*, p. 242 ; *Anc. cout.*, p. 214.

2) Documents Servettaz.

3) Gay, *Thônes*, p. 43.

4) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

5) Constantin, *Thônes*, p. 94.

6) Perrin, *Anc. cout.*, p. 214.

innocents, plaisanteries grivoises. Quelques rites cependant s'y intercalent. Celui de l'enlèvement de la jarretière ne semble pas ancien en Savoie ; la seule région pour laquelle je le trouve noté, c'est pour quelques communes¹ du Bas Chablais, et je l'y crois par suite d'importation française. Il en est de même du rite qui consiste à pénétrer de force au matin dans la chambre des époux et à leur servir le vin chaud, rite signalé pour Cussy seulement sans autres détails², mais très répandu dans toute la France, surtout du Centre. A Tignes, on porte le vin chaud aux mariés le soir même, dès qu'il sont couchés³.

Par contre les rites de présage sont indigènes et anciens. Comme rite de présage, nous avons vu déjà qu'aux Gets chaque fille emportait un morceau de gâteau ; le nom générique de ce morceau est *crochon*, terme qui désigne également le morceau de pain bénit qui se transmettait à celui dont le tour de distribution arrivait l'an d'après ou le dimanche suivant ; de même, quand une classe vient de tirer au sort, elle envoie aux jeunes gens de la classe suivante un gâteau également appelé *crochon* qui les avertit que leur tour va venir⁴. Le même mot a donc été étendu à tout objet que la mariée donne comme présage d'un mariage rapproché, donc aux Gets à un fragment de gâteau, à Thonon et à Thônes à la fleur d'oranger que la mariée distrait de sa coiffure⁵, anciennement peut-être aussi au bouquet planté dans un gâteau que remettaient à un garçon et à une fille chacun des époux comme présage de mariage⁶.

Les quêtes au profit de la mariée sont d'un usage ancien : au XVIII^e siècle on mettait une pomme sur une assiette, entre quelques pièces de monnaie ; un jeune enfant vêtu de blanc

1) Documents Servettaz ; Dantand, *Olympe*, p. 73

2) Documents Servettaz.

3) Documents Kellier.

4) Jacquot, *Rev. Trad. Pop.* 1905, p. 314-315.

5) Jacquot, *loc. cit.*, p. 315 ; Gay, *Thônes*, p. 43.

6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 294.

et précédé du ménétrier faisait le tour de la table et présentait l'assiette à chacun des convives, qui y déposait son offrande ; souvent la mariée portait simplement au côté une bourse dans laquelle chacun déposait son cadeau ; d'ordinaire d'ailleurs la mariée distribuait cet argent aux pauvres ¹. A Manigod, dans la vallée de Thônes, la présentation de l'assiette aux convives subsiste et l'argent recueilli est considéré comme un don de joyeux avènement². Ce don en argent se place à Chamonix après la distribution aux pauvres du pain et du fromage donnés à la mariée par sa belle-mère comme rite d'entrée³. Enfin en Chablais, dans la vallée du Biot, l'épouse va au devant de tous les pauvres qui se présentent et leur apporte sur une assiette une abondante portion de tous les éléments du menu⁴. Il est difficile de décider dans quelle mesure ces dons à la mariée et de la mariée aux pauvres ont un sens rituel : ils n'ont pas le sens d'un rite de compensation ou de rachat, mais peut-être celui d'un rite d'agrégation, les pauvres ayant pris sans doute en Savoie, comme dans les rites funéraires russes, et sous l'influence du christianisme, la place de tous les membres de la collectivité locale, commune ou hameau ; il convient en tout cas de rapprocher ces quêtes et dons de ceux dont il sera parlé plus loin, à propos des rites funéraires.

Dans un grand nombre de communes les mariés allaient le lendemain entendre la messe en compagnie de quelques parents⁵, rite qui peut-être avait pour objet, soit de resserrer le lien de famille, puisque parfois cette messe était, on l'a vu, suivie d'une visite aux tombes, soit d'assurer la fécondité de l'union.

Autrefois, et c'est une coutume sur laquelle j'attire l'attention, car c'est un *rite d'étape* bien caractérisé⁶, le dimanche

1) Verneilh, *Mont Blanc*, 294-295.

2) Constantin, *Thônes*, p. 94.

3) Perrin, *Chamonix*, 242.

4) Documents Servettaz.

5) Perrin, *Chamonix*, p. 243.

6) Cf. mes *Rites de Passage*, à l'index au mot *étapes*.

qui suivait les noces il y avait une répétition exacte de toute la cérémonie du mariage ; on l'appelait *répétailles* ou *requis*¹ ; la coutume existait encore au Grand Bornand en 1893² et il est dommage qu'elle tende à disparaître, car elle a un grand intérêt théorique. Ce jour-là on va à l'église, mais c'est la belle-mère qui conduit sa bru, habillée, ainsi que tous les assistants, exactement comme le jour des noces, même avec sur la tête la couronne et les fleurs et rubans qu'on regarde, d'après l'opinion commune, comme des preuves de virginité. Cette interprétation est si ancrée que l'un des informateurs de M. Servettaz pensait qu'en effet la mariée reste vierge jusqu'après les répétailles, au lieu que ces objets ne sont que la représentation du lien d'appartenance au marié. La mariée prend place au banc de sa nouvelle famille, puis on se rend en cortège à la maison des jeunes époux ; on pend de nouveau la crémaillère, etc. ; seuls sont tombés les rites de première entrée dans la maison. Le *requis* a donc pour objet de consolider l'union de la jeune femme avec sa nouvelle famille et celle des deux familles auparavant étrangères l'une à l'autre.

On a vu que parmi les obstacles opposés au passage du cortège il s'en trouvait (billot de bois, etc.) qu'on attribuait aux amoureux évincés. Sans doute, le fait d'écarter cet obstacle devait avoir pour effet magique d'annuler le ressentiment connu ou inconnu de cet ennemi possible. Il semble que le rite suivant ait eu le même but magique : à Bissy, près de Chambéry, on plantait la veille du mariage, pendant la nuit, de grands branchages de saule à la porte des prétendants refusés et des prétendantes délaissées³ ; ailleurs, on appelait *bouquet de sauge* une grande branche de saule garnie d'oignons, de rubans et de rioutes (sorte de gâteaux secs)

1) Documents Servettaz ; Constantin, *Dranse*, p. 184 ; Perrin, *Chamonix*, p. 243 ; Gay, *Thônes*, p. 44.

2) Documents Servettaz.

3) Perrin, *Saint-Valentin*, p. 31.

qu'une bande joyeuse portait à l'amoureux évincé, parfois sur un char traîné par des bœufs et orné de verdure; l'amoureux devait faire bonne contenance et prendre part à la régalade¹.

A Thonon, « si l'épouse avait une sœur plus âgée et non mariée, son frère ou un cousin lui amenait comme cadeau une chèvre dont elle le remerciait en lui donnant un soufflet; par là elle se purgeait de sa mauvaise humeur et le soufflet s'appelait *donner l'amitié*. Puis elle caressait la chèvre et pendant qu'elle lui donnait à manger dans sa main, le jeune homme se glissait sous la table et enlevait la jarretière de la mariée pour en former un bandeau à fermer les yeux de la chèvre; la sœur en faisait le nœud et tous applaudissaient. Le moment où la sœur emmenait la chèvre terminait le festin et les violoneux accordaient leurs instruments pour la danse² ». Cette chèvre était donc une sorte de « bouc émissaire » auquel on transférait d'abord la rancune de la sœur aînée due à la violation de son droit coutumier à être mariée la première. De même à Val d'Isère, si le marié est le cadet, il doit une chèvre à chacun de ses frères aînés³.

Voici pour finir quelques rites de détail d'un usage localisé. Anciennement, dans quelques endroits, lors de l'arrivée de la mariée à la maison de ses beaux-parents, un jeune garçon promenait une quenouille garnie d'étoupes suivi de camarades qui y mettaient le feu à coups de pistolet, « ce qui devait signifier que la maison était suffisamment pourvue de linge »⁴.

Dans le Chablais, on glisse parfois une épingle dans la robe de la mariée pour lui porter bonheur⁵, c'est-à-dire pour détourner les influences mauvaises; tel est sans doute aussi le sens de la distribution de grosses épingles par la mariée à toutes les personnes qu'elle rencontre (Haut Chablais)⁶.

1) Perrin, *Anc. cout.*, p. 215.

2) Dantand, *Olympe*, p. 73.

3) Documents Kellier.

4) Verneilh, *Mont Blanc*; p. 294.

5) Documents Servettaz.

6) Constantin, *Dranse*, p. 187.

Autrefois à Thonon, si une fille s'était laissé séduire, le séducteur payait une amende et se retrouvait libre de rechercher une autre fiancée ; le dimanche, après la grand'messe, les garçons du quartier agitaient devant la fenêtre de la fille un mannequin suspendu à une perche portant un écriteau outrageant et ils chantaient :

Tè *bailla* très vite,
Très vite tè *bailla*,
Miaou, miaou !

Tu t'es donnée trop vite,
Trop vite tu t'es donnée.
Miaou, miaou !

Cette coutume fut abolie sous la Révolution, reparut avec la restauration sarde de 1817, et disparut en 1837 sous les foudres du missionnaire Guyon¹.

A Tignes, pour ne pas passer pour *moussela* (belette), le mari doit battre sa femme au moins une fois dans sa vie ; cette coutume tend à disparaître ; mais autrefois on n'aurait pas rencontré un mari n'ayant pas battu sa femme, tant était grande la peur d'être traité de *moussela*². On serait tenté de voir dans cette coutume la survivance d'un ancien rite d'appropriation individuelle.

Le charivari au veuf ou à la veuve qui se remariait était d'un usage général³, comme rite de protestation de la part des collectivités sexuelles constituées par les adolescents. On y chantait :

Dis donc, vieille carcasse,
Tu veux te marier,
Au lieu d'laisser la place,
Aux enfants du quartier !
Nous sommes de bons drôles (*bis*)
Des enfants sans souci,
Il nous faut des pistoles (*bis*)
Ou bien charivari⁴.

1) Dantand, *Olympe*, p. 75-76.

2) Documents Kellier.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 295 et la plupart des ouvrages cités.

4) On trouvera la musique dans Ritz, *Chansons populaires de la Haute-Savoie*, 3^e éd., Annecy, 1910, p. 60.

On a vu qu'à Tignes (et peut-être à Val d'Isère) ce sont les deux garçons d'honneur qui conduisent la mariée à l'église, puis la remettent au mari : ces deux personnages doivent surveiller et garder la mariée toute la journée ; si elle quitte la noce pour un besoin quelconque, ou si elle se trouve seule pour une raison ou une autre, l'un des jeunes gens étrangers à la noce et qui se tiennent à l'affût aux environs l'enlève aussitôt et la conduit dans une auberge où viennent les rejoindre d'autres jeunes gens ; celui qui vient chercher la mariée pour la ramener à la noce doit payer à boire aux jeunes gens¹. C'est là comme on voit un rite d'enlèvement qui est intégré dans la cérémonie totale au petit bonheur et suivant les hasards de la journée. De même les autres rites de cet ordre déjà signalés ne sont pas intercalés dans le scénario complet à une place fixe, partout identique. Ce qui signifie que l'idée fondamentale — à savoir la résistance opposée par les divers milieux restreints qu'atteint soit le départ matériel du territoire, soit le changement de catégorie sociale de deux de leurs membres — restant la même, l'expression de cette opposition se manifeste d'une manière identique partout, mais que la variation ne porte que sur le détail de la forme et que sur la date du rite spécial dans un ensemble défini.

Si maintenant on dégage les dominantes communes aux diverses cérémonies locales du mariage en Savoie, on constate que la marche et l'enchaînement des rites de passage proprement dits sont réguliers et que partout les scénarios sont comme taillés sur un même modèle. Les variations de place n'affectent que : 1° les rites de rapt ou d'enlèvement simulés, lesquels sont, selon les communes et régions, exécutés soit au début, soit au milieu, soit vers la fin de la cérémonie totale ; 2° les rites de fécondation ; 3° les rites de protection contre les puissances mauvaises ou les ressentiments humains ; 4° les rites de présage intéressant d'autres personnes que les époux ou leurs familles. De sorte que l'on peut appliquer à la Savoie ce que je disais naguère des

cérémonies du mariage en général : « Les rites de protection et de fécondation [ceux-là mêmes qui ont seuls attiré jusqu'ici l'attention des savants] semblent s'intercaler parmi les rites de passage proprement dits comme au petit bonheur ; en comparant des descriptions des cérémonies du mariage chez une même population mais dues à plusieurs observateurs, on voit la séquence des rites de passage se présenter avec une constance parfaite, et le désaccord ne surgit que sur la date, la place et le détail des rites de protection et de fécondation »¹. Je crois bien que chaque fois qu'on étudiera monographiquement les cérémonies du mariage chez une population quelconque de France, d'Europe ou d'ailleurs, on arrivera à la même constatation, qui a pour moi cette importance, de prouver ce caractère de nécessité des rites de passage dont j'ai parlé à plusieurs reprises.

VI

RELEVAILLES.

Peu de coutumes ont joui au moyen âge d'une vogue et d'une diffusion aussi étendues, et peu ont autant disparu, presque partout, que la cérémonie des *relevailles*. On trouvera dans le grand ouvrage de Ploss et Bartels² des détails comparatifs nombreux, iconographiques aussi, qui feront comprendre qu'Amédée VIII n'ait pas dédaigné de consacrer un article spécial de ses *Statuta Sabaudia* de 1430 à réfréner ce qu'il regardait comme un excès somptuaire. On apportait à l'accouchée des volailles, du laitage ; on tuait un veau gras ; et toute la journée se passait à banqueter et à danser. En

1) *Rites de Passage*, p. 168.

2) Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8^e éd. 1905, *passim*. Sur la théorie des relevailles, voir mes *Rites de Passage*, p. 65 sqq.

somme ces *arbailles* ou *comparailles*¹ présentaient exactement le caractère d'une cérémonie destinée à fêter le retour à la vie d'un convalescent ou le retour de voyage d'un parent. Le duc cependant interdit d'apporter à l'accouchée autre chose que du pain, du vin et des fruits, mais aucuns autres plats (*cibaria*).

La cérémonie même, pourtant, ne fut pas interdite comme telle. Elle avait lieu, au XVIII^e siècle, le huitième jour après la naissance et réunissait à la maison les parents, les parrain et marraine, et les amis² ce qui, étant données les mœurs sociables et joyeuses des Savoyards, devait faire une assez jolie compagnie. A Chamonix, le repas des relevailles a lieu deux ou trois semaines après le baptême³. Constantin place le « banquet simple mais copieux le dimanche qui suit les relevailles »⁴, ce qui est incompréhensible, à moins de supposer que ce nom de *relevailles* s'applique en Chablais à la cérémonie, autrefois répandue⁵, de la réception spéciale réservée à l'accouchée par le curé la première fois qu'elle retourne à l'église : elle doit rester à la porte du sanctuaire, couverte d'un voile, jusqu'à ce que le curé soit venu la bénir, autrement dit : la purifier.

A Tignes et à Val d'Isère, quand la mère est rétablie, elle donne un repas au parrain, à la marraine et à l'accouchée ; puis, la première fois qu'elle retourne à l'église, elle s'arrête dans le tambour portant un voile blanc et accompagnée d'un enfant tenant un flambeau ; le curé vient à elle, la « bénir » ou la « purifier », ce qui coûte 0 fr. 30 si la bénédiction est simple et 0 fr. 60 si on chante le *tantum ergo*⁶.

1) Grillet, *Dictionnaire historique*, etc. t. I, p. 143.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 293.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

4) Constantin, *Dranse* ; p. 179.

5) Verneilh, *loc. cit* ; Documents Servettaz.

6) Documents Kellier.

VII

FUNÉRAILLES.

Pour une étude complète et détaillée des rites funéraires en Savoie, il conviendrait de rappeler le rôle joué jusque vers le milieu du siècle dernier par les nombreuses confréries locales de pénitents, et surtout par celle du *Saint-Esprit*, qui avait des ramifications pour ainsi dire dans chaque commune. Mais ce serait augmenter outre mesure un article déjà bien long. Il suffit donc d'indiquer que des restes de leur influence se discernent encore par endroits dans certains détails du costume¹ porté pendant les cérémonies de l'ensevelissement, du retour de l'église et des anniversaires.

Les croyances eschatologiques et les rites funéraires sont, de tous, ceux qui ont la vie la plus dure ; là plus qu'ailleurs il y a plutôt des superpositions que des remplacements et, *a fortiori*, que des suppressions. En voici une preuve pour nos régions. A Chamonix, même encore à la fin du xix^e siècle, dès qu'une personne était décédée, on ouvrait la fenêtre de la chambre « pour permettre à l'âme de s'échapper »², rite manifestement contradictoire avec le système eschatologique chrétien. Bien mieux, dans plusieurs villages de Tarentaise et notamment à Saint-Jean de Belleville (où, soit dit en passant, on a découvert une vaste nécropole burgonde), on croyait au début du xix^e siècle que « dès qu'un individu était mort et jusqu'à ce que son corps fût enterré, son âme allait se reposer dans le champ le plus voisin ; c'est pourquoi on portait aussitôt après le décès un peu de paille sur le lieu où l'on présumait que cette âme irait se reposer »³, coutume encore en vigueur en Tarentaise⁴.

1) Par exemple pour les parents, à Chamonix, le voile blanc plié en triangle et couvrant la tête, au lieu du crêpe noir couvrant le visage.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

3) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

4) E. L. Borrel, *Les Ceutrons*, Moutiers, 1905, p. 70.

En général, les parents restent à côté de l'agonisant. En Chautagne cependant, on l'abandonnait dès qu'on voyait la fin approcher, et seuls le *couseur* ou la *couseuse* de linceul restaient là avec une lampe funéraire, de l'eau bénite et autres objets nécessaires à la dernière toilette; il paraît que ces individus allaient souvent trop vite en besogne, et que, par exemple, en 1805, une jeune fille de dix-huit ans, de la commune de Motz, survécut plusieurs jours à la précipitation de sa *couseuse*; le principal devoir des *couseurs* était de « bien arranger et tendre les pieds du mort, sinon il y aurait eu une autre mort dans la famille »¹, idées et rites également non-chrétiens. A Tignes, on ne laisse au défunt que sa chemise et on le coud entièrement dans son linceul comme dans un sac; mais à Val d'Isère on l'habille; on croit à Tignes qu'au dernier soupir l'âme s'envole au ciel et paraît aussitôt devant Dieu pour être jugée².

Dans le Haut Chablais on rencontre une autre série de rites, d'origine peut-être romaine, mais plutôt hérétique: quelque éloignée que soit la maison du mort, tous les parents, amis et voisins se rendent (la description se rapporte au milieu du siècle dernier) à la maison mortuaire; le plus proche parent, le fils aîné par exemple, conduit le deuil; si c'est une femme qui a perdu son mari ou son enfant, il faut qu'elle dispute leur dépouille à ceux qui viennent l'enlever, puis qu'elle fasse mine de vouloir les suivre dans la tombe; les parents et amis versent des pleurs abondants, poussent des hurlements assourdissants; ces scènes bruyantes avaient lieu dans la demeure du défunt au moment où on transportait le corps au dehors, puis, avec plus de force encore, dans l'église, au moment où finissait le service funèbre³.

Quant aux pleureurs, mon ami le D^r Amédée Guy me dit avoir entendu raconter à son père comment autrefois ceux

1) Verneilh, *ibidem*, p. 295 et 296 démarqué par A. Dessaix, *Savoie*, p. 174-175.

2) Documents Kellier.

3) Constantin, *Dranse*, p. 187-188.

de Bonneville pleuraient et hurlaient tout de bon. De nos jours les pleureurs ont disparu partout. Mais les lamentations collectives ont encore lieu en Tarentaise¹.

Le lien avec le mort de ceux qui portaient le cercueil et creusaient la fosse était en certaines communes défini strictement, et sans doute tel a dû être le cas général avant que ces activités ne fussent dévolues, surtout dans les villes et les gros bourgs, à des associations spéciales, d'abord religieuses (confréries), puis laïques et municipales. C'était aux deux plus proches voisins à creuser la fosse et à quatre autres à porter le cercueil², marque de solidarité localement limitée, qui ailleurs s'exprimait sous une autre forme. Ainsi à Chamonix, la fosse doit être creusée par les hommes du même hameau que le mort³. A Thonon, cette règle se trouve déjà atténuée en ce que les porteurs sont souvent volontaires, sans restriction de voisinage ou de parenté, et que c'est à un fossoyeur de métier à creuser la tombe; mais la solidarité locale s'exprime par ceci que l'on doit fermer les volets de tous les magasins de la rue habitée par le mort⁴.

Cette coutume se rencontre aussi à Bonneville, et, je crois, dans tout le Chablais et dans tout le Faucigny. A Bonneville, j'ai noté qu'on baisse en outre les petites persiennes des fenêtres dans la rue où passe le cortège; et Amédée Guy m'informe que, il y a une vingtaine d'années, dès que quelqu'un voyait de loin s'avancer dans la rue où il se trouvait un cortège funéraire, il se hâtait de se cacher dans une allée de maison, en tirant sur lui la porte d'entrée. Cette dernière coutume était si générale à Bonneville, et si ancrée, qu'une municipalité radicale jugea nécessaire d'en interdire la continuation — sans se douter, comme de juste, qu'elle était non pas conforme, mais contraire au christianisme. Qu'on adopte

1) E. L. Borrel, *loc. cit.*, p. 269.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 295; L. Morand, *Les Bauges*, t. III, Chambéry, 1891, p. 323.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 244.

4) L. Jacquot, in *Revue des Traditions Populaires*, 1905, p. 315.

à son propos l'explication contagionniste ou l'explication animiste, il n'en reste pas moins que cet acte de fermer sa maison et de se cacher manifeste une terreur profonde du mort, soit qu'on craigne l'intrusion de son âme (et dans ce cas ce rite est à rapprocher de ceux énumérés ci-dessus), soit qu'on redoute l'action des émanations de cette sorte de qualité positive qu'est la mort comme état particulier des êtres après leur décès.

Il faut en rapprocher les rites funéraires suivants que j'ai observés à Bonneville : les porteurs ont tous au bras un crêpe noir s'il s'agit d'une personne mariée, et blanc si c'est un enfant¹ et aux mains des gants blancs; arrivés au cimetière et le cercueil descendu dans la fosse, les porteurs jettent dessus brassards et gants. On peut voir dans ce rite une survivance d'un ancien sacrifice², ou, de préférence, un rite destiné à débarrasser les porteurs de tout objet représentatif de la mort ou contagionné par elle.

La même idée se trouve aussi à la base d'une coutume autrefois générale et obligatoire en Savoie, qui disparut à la suite d'accords particuliers ou collectifs et de mesures législatives, et dont on ne retrouve plus que des survivances sporadiques. Actuellement, dans la Faucigny, le drap qui recouvre immédiatement le cercueil, au-dessous de l'étoffe brodée que prête l'église, appartient de droit au curé. Ce drap doit être neuf ou du moins très peu usagé et du plus grand modèle; le curé peut s'en servir, mais non le vendre; c'est ainsi que le curé d'une grosse commune de l'arrondissement de Saint-Julien en Genevois ayant été déplacé, dut, avec l'aide du fossoyeur, du bedeau et de sa servante, creuser dans un champ appartenant au presbytère, une grande fosse où enfouir quarante-deux paires de drap neufs ou n'ayant guère servi, provenant d'enterrements. Dans beaucoup de communes il y a eu entente, et dans ce cas la famille donne au curé une somme de dix à quinze francs au lieu du

1) De même dans la région de Messery; cf. Vuarnet, *loc. cit.*, p. 190.

2) Voir plus loin des survivances probables de sacrifices au mort.

drap; tout le monde y gagne. Mais à mesure qu'on remonte le cours des siècles, on trouve ce droit du curé, parfois des ordres monastiques et même du clergé local tout entier, plus étendu et plus vexatoire. C'est ainsi qu'à Chambéry ce droit, appelé *droit de spolie*, fut au cours des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles matière à nombreuses discussions qui furent à peu près réglées par une convention de 1430¹. A la Roche il y fallut une émeute populaire : une vieille dame se trouvant en agonie, ses héritiers déménagèrent sa chambre avant qu'elle ne rendît le dernier soupir, de manière à sauver du droit [de spolie les objets de cette chambre qui revenaient tous, en vertu de ce droit, au clergé de la ville. Le peuple rendit responsable de cet acte révoltant les moines et les curés, faillit les massacrer et brûler leurs demeures. Il y eut des interventions, et le droit de spolie fut, par convention de 1530, délimité plus raisonnablement². Des contestations du même ordre eurent lieu dans un grand nombre de localités de la Savoie, et le dernier reste du droit en question, je le vois dans le don du drap mortuaire au curé.

Il ne faut pas confondre ce don avec les distributions de vivres, de vêtement, etc. aux pauvres, dons qui étaient d'un usage très répandu et souvent déterminés exactement et en détail dans les testaments de personnes riches, tant bourgeois que nobles. Dans certaines localités, surtout à Moûtiers et à Saint-Jean de Maurienne ces dons primitivement fixés par un mourant généreux prirent au moyen-âge une forme coutumière très curieuse. L'historique des vicissitudes par lesquelles elle passa, sous le nom d'*aumône*, en Tarentaise et en Maurienne est intéressant, en ce qu'il montre comment les collectivités plutôt pauvres de ces vallées trouvèrent un moyen pratique de récupérer partiellement les sommes et vivres que les impôts cléricaux les obligeaient à verser au trésor et aux greniers épiscopaux.

1) Cf. Chapperon, *Chambéry à la fin du ^{xiv}^e siècle*, p. 69.

2) Pour les détails, voir Grillet, *Histoire de la Roche*, 2^e éd., p. 50-51.

L'aumône de Lanslebourg fut instituée par le testament de Jacques Scibillé en l'an 1300. Ce testament commençait ainsi : « *Testator vult et praecipit quod perpetuo fiat illa dona quae fieri consuevit die martis proxima post festum Paschae.* » Scibillé voulait donc qu'on continuât de faire l'aumône (*dona*) le premier mardi après Pâques. Or quelques années plus tard, ses exécuteurs testamentaires s'arrangèrent pour ne pas faire le don annuel ; les gens du pays réclamèrent ; il y eut enquête et dans l'acte d'arrangement de 1387 on lit : « Huit fois vingt années se sont écoulées depuis qu'une noble dame du royaume de France aujourd'hui communément appelée *la Donna* et qui allait en pèlerinage à Rome, mourait à Lanslebourg ; et voulant établir ces deux aumônes et œuvres pies, chargea Scibillé, en lui donnant de grandes sommes d'argent, d'y affecter des propriétés... » qui sont deux prés encore appelés de nos jours *prés de la Donna*¹. C'est là l'un des cas les plus nets que je connaisse de formation d'une légende sur base verbale. Il est clair que les deux prés affectés par Scibillé reçurent d'abord le nom de *prés de la dona*, c'est-à-dire de l'aumône, que le peuple comprit *prés de la Donna*, mot qui dans le pays désignait les *dames nobles* et en italien moderne signifie *femme*, et qu'ensuite il inventa une légende dans laquelle le charitable Scibillé tombait au simple rôle d'exécuteur testamentaire d'une dame qui serait morte 60 ans avant le testament de 1300.

Les testaments ordinaires cependant ne stipulaient qu'une distribution de vivres unique après la cérémonie funéraire². Cette distribution ne doit pas être regardée comme un simple acte de charité ou de repentir, mais plutôt comme une forme systématisée et chrétiennement régularisée des anciens repas funèbres. Ces repas³ existent de nos jours

1) Cf. P. A. Noz, *Notice... sur l'aumône de Pâques*, Mém. Doc. Chambéry, t. X ; Fl. Truchet, *Essai sur l'aumône du carême*, etc. Moutiers, 1869 ; etc.

2) Cf. Lavorel, *Cluses et le Faucigny, usages*, etc. ; Gave, *Monographie de la paroisse de Reignier*, et en général les monographies de paroisses savoyardes.

3) Verneilh, p. 295 ; Constantin, *Dranse*, p. 188 ; Borrel, *Ceutrons*, p. 72.

encore, bien que moins copieux qu'autrefois. A Hautecour en Tarentaise, on utilisait encore il y a quelques années la « marmite des morts », conservée dans l'église, qui servait à la cuisson des grandes aumônes, avec distributions de pain et de sel, obligatoires à la mort de chaque chef de famille ¹; dans la vallée de Chamonix, on établissait sur la place du village ou devant le four banal de grandes chaudières pour distribuer la soupe aux « pauvres », qui en emportaient chacun un pot; cette distribution se renouvelait au commencement et à la fin des anniversaires, et l'on distribuait encore du sel, du pain, du riz dans le courant de l'année du décès ². En Haut Chablais et dans la vallée de Thônes, ces distributions s'appelaient la *fête* ou la *danna*. Les pauvres et non pauvres de la commune et des environs s'asseyaient sur deux lignes parallèles, leur *toupin* à la main; le maire et deux notables donnaient à chacun l'un la moitié d'un grand pain, l'autre un gros morceau de fromage et le troisième lui remplissait son pot de soupe; même distribution le jour anniversaire de la mort, mais ceux qui y assistaient devaient prier pour l'âme du mort ³. Si maintenant on rapproche ces rites de ceux des Slaves et de nombreux demi-civilisés, il devient évident que ces distributions répondent à une coutume antérieure où un repas de communion réunissait parents et voisins pour que la solidarité locale se trouvât resserrée et que la désagrégation provisoire causée par la mort d'un membre fût atténuée, puis guérie ⁴.

Des nécessités locales modifient parfois les rites funéraires. Ainsi en certains villages de haute montagne lorsqu'une mort se produit pendant l'hiver, on attache le cadavre sur une sorte de claie en branchages en le liant bien pour qu'il ne

1) Despine, *Promenade en Tarentaise*, Moutiers, 1865, p. 96.

2) Perrin, *Chamonix*, p. 245.

3) Constantin, *Dranse*, p. 189-190.

4) Je rappelle que le mot de « pauvre » n'avait pas un sens précis, et que les contestations à propos de ces diverses sortes de distributions ont porté sur ceci que des gens nullement « pauvres » y venaient assister.

puisse rien rejeter, et on l'envoie sur la pente, seul ou accompagné, glisser jusqu'à l'endroit où attendent ceux qui conduiront la dépouille à l'église et au cimetière ¹.

Dans les villages de la paroisse des Clefs, cependant, on conduisait le mort en traîneau au chef-lieu par n'importe quel temps ; seuls les voisins menaient le mort, et même le cheval était celui d'un voisin mais non celui du mort ; il y avait plusieurs repas en commun aux frais desquels les autres familles participaient si celle du mort n'était pas assez riche². A Messery la solidarité de classe d'âge se marque en ceci que le cercueil est porté par des jeunes gens si le défunt était célibataire, sinon par des hommes mariés ³.

Quant à l'usage de l'*honneur*, noté à Thonon⁴ et à Messery⁵ et qui consiste en un défilé par devant la famille de tous ceux qui ont eu affaire au mort à quelque occasion que ce soit, il semble d'importation genevoise.

Voici, semble-t-il, des survivances de sacrifices funéraires, ensuite rattachés à l'institution des aumônes rituelles : en Chautagne, pendant une année, la famille du mort faisait déposer sur sa tombe, chaque dimanche, un pain de quatre livres et parfois une pinte de vin, offrandes qui profitaient au curé ; dans le canton de Saint-Michel de Maurienne, notamment à Saint-Martin de la Porte, le cercueil d'un chef de famille était suivi par une chèvre que la faim faisait bêler et qu'on abandonnait au curé⁶. Les sacrifices primitifs semblent avoir été remplacés dans les Bauges par une cérémonie chrétienne, puisque chaque dimanche pendant une année les membres de la famille se réunissaient

1) Fr. Wey, *La Haute Savoie*, éd. in-18, p. 303 ; Gay, *Thônes*, p. 55.

2) Gay, *Thônes*, p. 56.

3) Vuarnet, *Messery*, 190.

4) Jacquot, *loc. cit.*, p. 315.

5) Vuarnet, *loc. cit.*

6) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

sur la tombe avant la grand'messe et le curé y venait, en habits sacerdotaux, réciter l'absoute ¹.

Peut-être faut-il rapprocher de certains rites romains le suivant sur lequel on m'a renseigné à Bonneville et qui autrefois était de rigueur dans toute la vallée moyenne de l'Arve. On n'y déposait pas, comme aujourd'hui, des bouquets ou des couronnes de fleurs naturelles ou artificielles sur la tombe, mais on confectionnait, avec des fleurs de couleur, menues et fines, des bouquets qu'on mettait sur le cercueil, qu'on remportait du cimetière et qu'on conservait chez soi, sous verre, dans un cadre; une notice indiquait le nom, le sexe, l'âge du défunt, que représentait matériellement ce bouquet, devant lequel on priait pour le repos de l'âme du défunt². Le contre-coup de cette coutume était que les anciennes tombes savoyardes étaient dénuées de tous ces souvenirs qui sont si caractéristiques des cimetières parisiens.

Dans la région où il y avait un mort dans une maison, on retirait les clochettes du cou des vaches pendant un

1) L. Morand, *Les Bauges*, t. III, p. 323.

2) M^{me} V^e Nicollet de Bonneville m'a prêté pour les photographier ses bouquets funéraires de famille, d'un modèle ancien et à fleurs de couleur d'un joli travail. Voici l'inscription collée sur le cadre : « Nicollet Jean Frédéric fut cet enfant chéri qui vit naître l'aurore du 18 juillet 1874 né en Afrique. De même que cette fleur que le matin voit éclore et que déjà le soir voit se flétrir et tomber défaillante. Tu étais à nos yeux cette aimable fleur qui nous fut ravie au printemps de sa vie le 23 avril 1876. Au céleste séjour tu as pris place dans la région des anges et de l'Éternel formant la couronne meublée par un père et une mère qui te conserve un éternel souvenir ».

Dans les endroits restés blancs et les angles du papier : « Souvenir de mes trois enfants chéris de Nicollet Jérémie Tellet né 1890 décédé 1892 à l'âge de deux ans ».

« Nicollet Henri 23 oct. 1883 déc. 21 déc. 1902 ».

« 1879 déc. 1884 ».

En France d'ordinaire, de nos jours, le souvenir familial est constitué par un objet ayant appartenu au mort ou par sa photographie : à Paris, la tendance se marque à tout centraliser (objets et sentiments) sur la tombe même; sans doute à cause de la fréquence des déménagements.

certain temps, et ceux qui avaient un rucher d'abeilles plaçaient un crêpe à chaque ruche¹.

Si un décès avait lieu un vendredi, c'était le présage d'une autre mort pour la famille; de même une pie ou une chouette perchées sur le toit de la maison².

Tous les rites énumérés se rapportent aux funérailles des hommes adultes, les seuls dont se soient préoccupés les observateurs, alors que celles des femmes et des enfants comprennent peut-être des rites intéressants. C'est ainsi que dans la vallée de Chamonix, lors des funérailles d'un enfant, les cloches sonnent en carillon, la bière est couverte de fleurs et portée par des enfants du même âge (solidarité de classe d'âge) et les parents suivent en habits de fête³, rite peut-être chrétien, parce qu'il faut se réjouir de ce que l'enfant est allé vivre avec les anges.

Il conviendrait aussi de s'enquérir en détail des rites et de la date des anniversaires, qui ont, comme je l'ai montré dans mes *Rites de Passage*, un sens *d'étapes*. Dans la vallée de Chamonix, ils ont lieu le 7^e et le 30^e jours après le décès et au bout de l'an⁴; ils sont en somme l'équivalent des *répétailles* du mariage.

COMPLÉMENTS

Un certain nombre de documents inédits me sont parvenus pendant l'impression du présent mémoire. Je n'en donne ci-dessous que les éléments qui sont de nature à compléter ou à rectifier ce qui a été dit. Ils proviennent : pour plusieurs communes du Chablais, de mon excellent ami Cl. Servettaz; pour les Hautes-Bauges, de M^{me} Simond, d'Alèves, et pour diverses communes de la Haute-Savoie comme Gruffy,

1) Gay, *Thônes*, p. 56.

2) Verneilh, *Mont Blanc*, p. 296.

3) Perrin, *Chamonix*, p. 245.

4) *Ibidem*.

Chainaz, etc., d'un instituteur qui désire garder l'anonymat ; pour les Avanchers et Sainte-Foy-Tarentaise, de M. Kellier ; pour le Petit Bugey, de M. Létanche, d'Yenne. Enfin j'ai recueilli en octobre dernier des renseignements dans la vallée des Arves, au-dessus de Saint-Jean de Maurienne. En somme, il n'y encore d'étudiées, en ce qui concerne les rites de passage, qu'une centaine de communes, sur plus de sept cents que comprennent les deux départements.

Le baptême.

A Bellevaux, c'est la marraine accompagnée du parrain qui présente l'enfant au baptême ; elle le porte sur sa tête le jour même de la naissance dans un berceau orné de rubans de couleur. Pour les filles, on place un bouquet juste au milieu et en tête du berceau, et sur le côté droit pour les garçons. Il en était de même à Habère-Lullin et Habère Poche autrefois, mais le bouquet servait en outre à retenir le voile blanc avec transparent rose qui recouvrait le berceau ; si le parrain pouvait justifier d'une conduite irréprochable, il était autorisé à porter lui aussi un bouquet, distinction très recherchée. Dans ces deux localités on sonnait toutes les cloches pour un garçon, mais pas la plus grosse pour une fille. Le parrain et la marraine y faisaient un cadeau à la mère de l'enfant, et celle-ci offrait un tablier à la marraine. De nos jours, par contre, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église, recouvert d'un châle ou d'un voile, et on a supprimé toute marque distinctive du sexe. Même transformation à Novel, où en outre on employait, et emploie encore dans quelques familles, pour la cérémonie à l'église, une nappe à fleurs de 2 mètres carrés que chaque famille conservait avec soin ; celle de l'informateur a près de deux siècles d'existence. En général, on utilise la nappe qui sert à la première communion.

A Montriond, Marcellaz, Étercy, la sage-femme a aussi remplacé la marraine, mais le berceau et les signes distinctifs du sexe subsistent. C'est un bouquet placé à la tête pour les garçons, et sur le côté du berceau pour les filles, mais sans distinction de couleurs (rouge, blanc, etc.). Chaque mère fait son premier bouquet à son goût et le même sert pour tous les enfants indistinctement. Pour les garçons, on sonne la première et la troisième cloches, et pour les filles la deuxième et la quatrième, selon la générosité du parrain et de la marraine. Autrefois l'enfant gardait son bonnet blanc les neuf premiers jours, peut-être,

ajoute l'informateur, pour imiter la robe blanche des catéchumènes le premier jour du baptême et les huit jours suivants... et ce serait là une survivance de l'ancien rituel destiné aux adultes; cf. aussi la période *in albis* de la semaine de Pâques.

A Sixt, c'est la marraine qui porte l'enfant à l'église, accompagnée du parrain; les filles se distinguent par une couronne sur la tête; l'enfant est porté dans un berceau.

A Gruffy et aux environs d'Alby, le nouveau-né était porté dans son berceau recouvert d'un voile de tulle ou de dentelle; on fixait un nœud de rubans et de fleurs artificielles au milieu de l'arceau pour les garçons et sur le côté gauche pour les filles. De nos jours, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église dans une robe de baptême et recouvert du voile de mariage de sa mère. Le parrain du premier-né est le grand-père paternel et la marraine, la grand'mère maternelle; et pour le second enfant, le grand-père maternel et la grand'mère paternelle. Le parrain paie le carillon et la marraine la sage-femme. Il n'y a pas de carillon pour les enfants de fille-mère. A Seyssel, il semble qu'on distribue des dragées à tous les voisins de la rue. Dans la région ci-dessus citée un repas de famille suit le baptême. A la vogue, le parrain achetait à chacun de ses filleuls et filleules un biscuit de forme spéciale, allongé et bifide à chaque extrémité; ces gâteaux ne se fabriquent plus depuis une dizaine d'années.

Dans le Petit Bugey (région d'Yenne), l'enfant est d'ordinaire porté à l'église par la sage-femme; il n'y a pas de signes du sexe; on fait sonner les cloches longtemps, car « plus elles sonnent, mieux l'enfant chantera »; la distribution des dragées est récente, mais de tout temps le cortège fut au retour précédé d'un flambeau allumé qui est présenté, à la maison, à la mère qui l'éteint elle-même; cette coutume tend à disparaître.

Aux Avanchers, c'est la sage-femme qui porte l'enfant à l'église; autrefois il n'y avait pas de marques distinctives du sexe, mais de nos jours on met des rubans aux garçons et les filles sont tout en blanc.

Je signale en passant la curieuse localisation dans la Suisse Romande¹ de deux des rites de baptême que nous avons trouvés en usage à peu près partout en Savoie: 1° L'enfant n'était porté autrefois à l'église dans un berceau que dans les Alpes vaudoises et ne l'est encore que dans le

1) Cf. L. Gauchat, *La Trilogie de la Vie*, Bull. du Glossaire des Patois de la Suisse Romande, t. IX, 1910, p. 12.

Valais; 2° le sexe de l'enfant était signalé sur le berceau par une fleur artificielle ou un bouquet pour un garçon, une couronne de fleurs (*chapelet*) pour une fille dans le val de Bagnes en Valais. Partout ailleurs les coutumes diffèrent (on porte l'enfant sur un coussin, on le couvre d'un voile, d'un tapis, de carrés d'étoffe quadrillée, etc. et on ne distingue pas les sexes, en tout cas on n'emploie pas de bouquet, etc.). Et ceci conduit à penser que les coutumes vaudoise et valaisane signalées sont d'importation savoyarde. Cependant quelque étendues qu'aient été les enquêtes de M. Gauchat, il se peut que de petits faits de ce genre lui aient échappé, et il vaudrait la peine de s'informer quelles sont, ou étaient, les coutumes spéciales du val d'Illiers et de Salvan-Finshaut, vallées qui sont directement en relation avec des vallées de Savoie; la même question se pose pour le val d'Aoste et le val de Suse.

Les fiançailles et le mariage.

Je ne noterai ici que les variantes du scénario général décrit ci-dessus.

A Sixt, c'est le garçon qui fait la demande aux parents de la fille. Il est remarquable que les documents nouveaux insistent sur ce fait que d'ordinaire le garçon et la fille commencent par s'entendre en dehors des parents. Ainsi à Bellevaux ils se fréquentent en cachette avant que le garçon fasse sa demande; à Sixt il invite la fille seule à une petite soirée et lui fait des présents (robe, bouquet, etc.).

Les arrhes ne me sont signalées (c'est une pièce d'or de 40, 50 ou 100 francs) que pour la région des Hautes Bauges (cela s'appelle *engager sa fiancée*), pour les Avanchers (50 à 200 francs) et pour Montriond (20 à 50 francs). Ces arrhes ne sont pas à considérer comme des cadeaux. Ceux-ci commencent à être stipulés dans la région de Tignes dès les veillées, comme le prouve la curieuse chanson que voici, qui est inédite et que m'a communiquée M. Kellier. Les jeunes garçons la chantent avant d'entrer dans la maison où se fait la veillée, et les filles répondent du dedans :

I. Bona sèra, veillozè
Tchanca dé mi bona sèra
Corpa dé mi, bona sèra
Bona sèra, veillozè.

II. Kèli kèla dé fourè
Tchanca de mi, kèli kèla,

Bonsoir veilleuses
Tchapca de mi, bonsoir,
Corpa de mi, bonsoir,
Bonsoir, veilleuses.
Qui est là, dehors?
Tchanca de mi, qui est là?

Corpa de mi, kèli kèla, Kèli kèla dé fourè	Corpa de mi, qui est là ? Qui est là, dehors ?
III. Ç'ou mi Marti, ma dōna	C'est moi, Martin.
IV. W'è tu sta, Marti (nè)	Où as-tu été, Martin ?
V. A la fèra, ma dōna	A la foire, ma dame.
VI. Qè m'as-tu cronsapa, Marti (nè)	Que m'as-tu acheté, Martin ?
VII. Oun capéli, ma dōna	Un chapeau, ma dame.
VIII. Varè l'as-tu paga, Marti (nè)	Combien l'as-tu payé, Martin ?
IX. Dwè dinè, ma dōna	Deux (francs) et demi, ma dame.
X. A cwi l'vès-tu dè, Marti (nè)	A qui le veux-tu donner, Martin ?
XI. A l'espousa, ma dōna	A la fiancée, ma dame.
XII. Intra didè, Marti (nè)	Entre dedans, Martin.

Tchanca dé mi et *Corpa dé mi* sont des jurons piémontais bien connus, et toute la chanson pourrait bien être d'importation piémontaise.

Autrefois les fiançailles étaient bénies à l'église aux Habère, à Montriond ; l'informateur remarque que malgré une circulaire du Pape, la coutume meurt sans espoir de retour, et que la défense de cohabiter sous le même toit vient de l'Église. Cette défense m'est signalée aussi pour Sixt, les Avanchers et Novel, où l'on donne pour raison « l'exiguïté du logis ». Les fiançailles bénies à l'église et suivies d'un repas des deux familles existent encore dans la plupart des communes des Hautes Bauges ainsi que dans le Petit Bugey. Dans cette dernière région les fiançailles sont considérées comme définitives dès après le don des cadeaux à la fille et l'échange de promesses à l'église ; et à partir de ce moment les fiancés ne doivent pas coucher sous le même toit ; ils offrent des dragées à leurs parents et amis.

Le repas d'adieu du garçon (enterrement de la vie de garçon) existait à Montriond, Etercy, Marcellaz et avait lieu le soir des fiançailles. Il est en usage actuellement aux Habère et dans le Petit Bugey ; son existence ancienne et actuelle est niée pour Bellevaux et Novel ; elle n'est pas signalée dans les Hautes Bauges, ni dans la région d'Alby, Gruffy, etc.

Le système des cadeaux tend à se simplifier. Aux Habère le garçon ne donne même une bague de fiançailles que s'il est de bonne famille. Mais ailleurs les cadeaux sont encore réglementés. Ainsi à Novel la fiancée achète la chemise de nocces de son futur et celui-ci achète le tour de cou, avec le cœur ; les amies de la fille lui offraient autrefois un châle-tapis et elle leur distribuait, ainsi qu'aux femmes de la noce, des mouchoirs et des fichus. Dans les Hautes Bauges, le rôle des parrains et marraines est remarquable : la marraine de l'épouse lui achète sa che-

mise et la fille offre une robe à sa marraine, l'époux achète une cravate à son parrain et à celui de l'épouse et les deux mariés habillent de neuf tous leurs filleuls et filleules. A Sales, la mariée achète une robe à sa belle-mère et des tabliers à ses tantes; à Evires, l'époux donnait un mouchoir de couleur au maire et au secrétaire, et à Viuz la mariée un mouchoir blanc au curé. A Entrevernes, les invités apportent chacun une petite motte de beurre aux mariés. Enfin, dans la région d'Héry et dans la plupart des communes des Bauges, les fiancés vont ensemble à la grand'ville voisine acheter les bijoux : cela s'appelle du terme déjà signalé de « *s'farra*, se ferrer ».

Les costumes de mariage anciens et actuels m'ont été décrits assez en détail, mais ces descriptions ne sont pour l'objet du présent mémoire que d'un intérêt secondaire. En ce qui concerne le *fian* (*fiè* dans les Bauges) j'ai appris depuis que le mot vient régulièrement de *cinctum*.

A Etercy, Marcellaz, il est blanc et porté aussi bien par les veuves qui se remarient que par les filles, ce qui montre que c'est bien un signe d'appropriation indépendant de la virginité. Par contre le voile et la fleur d'oranger sont dans les Bauges et ailleurs défendus aux filles-mères, aux fiancées enceintes et aux veuves.

A signaler qu'aux Habère la dot de la mariée se reconnaissait aux plis de sa robe, un pli par mille francs, et que le voile n'y est en usage que depuis peu. Le voile de mariage est d'ailleurs dans toute la Savoie d'introduction récente.

D'un court séjour dans la vallée des Arves je n'ai pu rapporter que des échantillons des costumes quotidiens et de mariage : ceux-ci sont ornés de broderies éclatantes. rouge-cerise, violet-évêque, etc., et les gens de la noce portent des bouquets multicolores de fleurs artificielles qui sont conservés; le bouquet de la mariée est parfois énorme et son bonnet de dentelle coûte à lui seul une cinquantaine de francs. Les couleurs sont autres si on est en deuil.

Comme rite de départ de la maison de la fille, on me signale à Chai-naz la chanson suivante que chante la mère :

Ma fille chérie,
Pour te bénir, je me mets à genoux,
Tu vas donc quitter ta famille,
Et le toit paternel pour suivre un époux !
Va pourtant, sois heureuse,
Suis l'époux auquel je t'unis !
Enfant sois bénie !

Tout rite d'enlèvement est *nié* pour Novel et Bellevaux; il n'en est pas fait mention pour Les Avanchers ni pour les communes des Bauges, excepté pour Cusy où quelques jeunes gens essaient parfois de prendre le bras de l'épouse au sortir de la mairie ou d'ordinaire au sortir de l'église. Un rite d'enlèvement m'est signalé pour Etercy comme se plaçant au moment de l'entrée de la mariée dans sa nouvelle demeure, et pour Sixt sans spécification de moment : on essaie d'enlever la mariée au garçon d'honneur qui doit la garder jusqu'à la fin de la noce.

En ce qui concerne les rites de barrage, mes nouveaux documents en accusent la presque généralité ancienne ou actuelle, et prouvent bien que ces rites s'adressent à celui des jeunes époux qui change de commune. Sauf pour Sixt, où il est dit expressément qu'aucun barrage n'a lieu (mais l'informateur ne semble pas avoir compris l'utilité des enquêtes détaillées et je m'attends à des corrections de la part d'autres chercheurs); le barrage est affirmé sous sa forme brutale pour Bellevaux (buissons d'épines placés en travers du chemin); sous une forme atténuée (ruban que la mariée coupe ou fait semblant de couper, avec embrassades, collation, don en argent, etc.) pour Les Avanchers (si les mariés refusent de compenser les frais, les garçons leur organisent un charivari qui dure plusieurs soirs), Novel et Saint-Gingolph (avec table et don en argent), les Habère (ce sont des enfants qui tiennent le ruban, mais autrefois le barrage se faisait avec des fagots) et les communes des Hautes Bauges (le ruban, qui doit être blanc, est placé à l'entrée de la commune de l'époux et ce sont les jeunes filles de cette localité qui le tiennent; au lieu d'être un rite de sortie, le rite est donc ici un rite d'entrée sur un territoire nouveau). Peut-être faut-il considérer comme la forme la plus atténuée du rite de barrage, à moins que ce ne soit un rite banal de bénédiction, la coutume générale dans les Hautes-Bauges qui veut que toute personne rencontrant le cortège dès le départ de la maison de la fille doive *étrenner* les époux, c'est-à-dire les embrasser et remettre quelque sous (*l'obole*) à l'épouse. On ne me signale aucun rite de barrage pour le Petit Bugey.

La pluie de bonbons sur les époux que j'ai interprétée comme un rite de fécondation ne m'est signalée que pour Héry, Chainaz, Gruffy et Chapeiry; ce sont les invités qui les jettent à la sortie de l'église.

Le rite d'entrée du cortège dans la maison de l'époux était également dramatisé à Etercy, Marcellaz, Montriond : des parents et invités se déguisaient en mendiants, en brigands et un dialogue humoristique s'engageait; la coutume de présenter à la belle-fille, au lieu d'une robe

et d'articles de lingerie, comme autrefois, la clef de la maison ou d'un grenier et sur une assiette, daterait dans ces communes, suivant l'informateur, d'une vingtaine d'années. Dans les Hautes Bauges ce rite d'entrée est accompagné d'un dialogue chanté; la belle-mère attend sur le seuil de sa porte; elle embrasse l'épouse, lui passe un tablier blanc, lui remet une *poche* et la fait asseoir sur une chaise au coin du feu. Et elle chante :

Entrez, entrez, mes chers enfants,
Entrez dans la maison paternelle ;
Vous serez mes deux enfants,
Et moi je serai votre mère.

Émotion générale; l'épouse pleure; la noce répond pour elle :

O quel bonheur d'appartenir,
A une famille si honorable !
Je prierai Dieu toute ma vie
De bénir notre mariage.

Dans le Petit Bugey (coutume assez répandue dans toute la Savoie-Propre) la mariée doit ramasser un balai placé à dessein par terre, derrière la porte d'entrée.

Sur les rites d'agrégation de l'épousée à sa nouvelle famille, je n'ai guère reçu de renseignements nouveaux : deux correspondants me font remarquer que la visite de la mariée sur les tombes de sa nouvelle famille a dû disparaître à mesure que les cimetières autour des églises ont été désaffectés. Par contre, les embrassades générales ont subsisté partout.

A Chainaz-les-Frasses la noce terminée, les filles du village de la mariée s'introduisent en cachette l'un des jours suivants chez les concurrents évincés et déposent un bouquet sur leur cheminée.

Le charivari aux veufs était général, mais se perd de plus en plus. D'ordinaire, le mari n'a qu'à payer à boire pour se racheter. Pourtant on me cite un cas récent à Faverges où le mari dut payer 70 fr. aux jeunes gens de l'endroit. Les mânes du président Favre doivent être satisfaites de l'abolition de cette coutume contre laquelle il édicta des ordonnances sévères. Dans le Petit Bugey, le charivari à un veuf ou à une veuve se remariant existe encore; dans le second cas; il est fait par les filles; charivari se dit dans cette région *tracassin*.

Le lit des mariés était béni par le curé à Novel après un repas de

famille, et à Etercy, etc. il était *fait* la veille par la demoiselle d'honneur.

Le soir de la noce on apporte aux mariés dans leur lit une soupe à l'oignon bien assaisonnée à Sixt, le vin chaud aux Avanchers. La soupe au poivre, ainsi que les farces dialoguées dont parlent les documents anciens, semblent avoir disparu partout. Il convient de ne pas confondre ce rite ancien avec celui plus moderne, courant par exemple dans le Petit Bugey, suivant lequel on porte un « réconfortant » aux époux le matin à leur lever.

Le voyage de noces, coutume importée des villes, tend à se répandre même en haute montagne.

Les Relevailles.

La cérémonie *catholique* de purification est encore en usage à Bellevaux, Marcellaz, Etercy, les Habère, Novel, Les Avanchers, etc., mais dans aucune de ces localités il n'y a de repas de famille à cette occasion. Ceci prouve (j'ai prié mes correspondants de me communiquer aussi les réponses négatives) que la cérémonie en question, qui tend à se perdre rapidement, n'a jamais été adoptée comme une coutume proprement populaire, mais qu'elle est restée comme un épiphénomène rituel.

Le repas des *comparailles* signalé au début du xix^e siècle et les visites à l'accouchée si courantes au moyen-âge et même plus tard se rencontrent encore sporadiquement en Savoie. Ainsi aux Avanchers, dans la quinzaine qui suit l'accouchement, les jeunes parents donnent un repas auquel sont conviés la sage-femme, les parrain et marraine, et les principaux parents. Dans la région d'Alby en Albanais, après l'accouchement, les voisines portent à l'accouchée chacune un panier contenant du pain blanc, du sucre, du riz ou des petites pâtes; cela s'appelle la *panéria*, la *rutie* (la rôtie), la *corbaglia* (la corbeille) ou le *rafot* (terme que le *Dict. Sav.* traduit par four-à-chaux mais qui doit avoir ici le sens de visite?). Dans le Petit Bugey, la mère accompagnée de la sage-femme se présente à l'église où elle fait une offrande en argent ou en nature, puis il y a un banquet à la maison et l'usage exige dans les villages de la campagne que l'accouchée, pour bien marquer son complet rétablissement, saute par-dessus un panier plein d'œufs sans en casser aucun.

Les Funérailles.

Des renseignements complémentaires que j'ai reçus il ressort que l'ancienne coutume d'envelopper le mort dans un linceul est en voie de disparition rapide.

Comme rites funéraires spéciaux, j'ai à signaler qu'à Bellevaux, on revêt le mort de ses habits du dimanche et on lui attache les jambes à la hauteur du jarret; aux Habère, chacun des assistants fait dans l'église le tour du cercueil et dépose une pièce de monnaie dans une assiette « pour faire prier » et à Sixt on met dans la bière des objets de piété tels que crucifix, paroissien, chapelet, etc.

Quant au repas des funérailles, si important autrefois, il semble avoir disparu dans la plupart des communes.

A. VAN GENNEP.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. LÉVY-BRUHL. — Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (*Travaux de l'Année sociologique*, III). — Paris, Alcan, 1910, 461 p. in-8°.

M. Lévy-Bruhl s'est proposé, dans cet important ouvrage, de déterminer les caractères dominants et les principes directeurs de la mentalité des primitifs. L'intérêt de cette recherche n'échappera à aucun de ceux qui s'occupent des religions inférieures, de quelque point de vue que ce soit. Il est impossible, en effet, d'interpréter un phénomène religieux, ou même simplement de le décrire, sans s'être préalablement demandé comment pensent les primitifs, à quelles lois obéit leur activité mentale et sans s'être formé sur ce sujet une opinion au moins provisoire. Mais le spécialiste, pressé par la multitude des faits et préoccupé de problèmes particuliers, n'a généralement ni le temps ni la culture qu'il faut pour résoudre méthodiquement des questions de cet ordre ; il se contente souvent de notions psychologiques courantes, qui paraissent évidentes parce qu'elles sont familières, mais qui sont dénuées de valeur scientifique.

Il est heureux pour nos études que ce problème préliminaire ait été abordé de front et par un des hommes les mieux armés pour une telle recherche. L'historien de la philosophie qu'est M. Lévy-Bruhl apportait à la tâche une intelligence lucide et pénétrante, rompue à l'analyse des concepts, initiée aux méthodes et aux tendances de la logique et de la psychologie contemporaines, habile à découvrir le mécanisme caché des opérations mentales. Mais ces qualités précieuses ne suffisaient pas. Les œuvres des philosophes n'exercent, en général, qu'une faible influence sur les recherches des spécialistes parce qu'elles se complaisent trop aux idées générales, aux discussions dialectiques et

qu'elles restent trop éloignées des faits. Ce livre n'est pas à cet égard un livre de philosophe. M. Lévy-Bruhl a tenu à montrer par l'exemple qu'une étude positive des fonctions mentales est possible et, pour y parvenir, il n'a pas hésité à acquérir une érudition ethnographique étendue et sûre. C'est l'étude directe des documents qui l'a conduit aux vues qu'il soutient dans cet ouvrage et la preuve qu'il en fournit consiste toujours, non en raisons abstraites, mais en faits : faits du meilleur aloi, judicieusement choisis, présentés tout ensemble avec art et fidélité. Ce rare alliage de qualités diverses a permis à M. Lévy-Bruhl de produire une œuvre originale et féconde, dont l'histoire des religions doit faire son profit.

La plupart des ethnographes et des anthropologistes, surtout en Angleterre, ont pris pour accordé que l'esprit humain est toujours et partout semblable à lui-même. La mentalité primitive est constituée et opère de la même manière que la nôtre ; elle ne s'en distingue que par le moindre degré de son développement. De tous temps, les hommes ont disposé des mêmes instruments de pensée ; mais, dans les sociétés peu avancées en civilisation, ils en font un usage enfantin et grossier. La tâche du savant qui veut rendre compte des institutions des « sauvages » consiste précisément à montrer comment des croyances et des pratiques, en apparence étranges et absurdes, obéissent aux lois ordinaires de notre vie mentale. Ainsi Tylor découvre dans l'animisme une application naïve mais cohérente du principe de causalité ; ainsi Frazer explique les différentes espèces de la magie par un appel aux lois de l'association des idées.

M. Lévy-Bruhl conteste la légitimité de ce postulat et de la méthode qui en découle. Sans doute il est toujours possible de faire entrer dans les cadres de notre logique les productions mentales qui y répugnent le plus : mais qui nous dit que cette transposition, qu'on nous donne pour une explication, n'altère pas la pensée des primitifs en ce qu'elle a d'essentiel ? Rien ne nous autorise à affirmer d'avance qu'il n'y a qu'une seule manière de penser et de raisonner, la nôtre. Au contraire, du moment où l'on a aperçu que les fonctions mentales supérieures dépendent étroitement de la vie en société, on doit s'attendre à les voir varier en fonction des conditions sociales et à rencontrer divers *types de mentalité*, de même qu'il faut distinguer plusieurs types de techniques, de langues, d'institutions juridiques, et, en un mot, de civilisations. De fait, l'étude impartiale des représentations collectives que

présentent les sociétés inférieures permet de constituer, pour ces sociétés, un type mental nettement tranché, dont voici les principaux caractères.

En premier lieu, la mentalité primitive est essentiellement *mystique*. M. Lévy-Bruhl a soin de définir ce mot qui prête à des malentendus. Il ne s'agit pas d'attribuer aux sociétés inférieures le penchant à la spéculation abstruse et le désir de s'évader du réel qui caractérisent plutôt les sociétés vieilles et saturées de culture. Pour les primitifs, c'est la réalité où ils se meuvent qui est elle-même mystique. Tous les êtres, tous les objets sont, pour eux, imprégnés d'une sorte de fluide invisible qui fait partie intégrante de leur essence et qui leur communique des vertus occultes. Ces vertus, qui exercent une influence souveraine sur la vie et le destin des hommes, les préoccupent par dessus tout ; les choses sensibles, les formes et les couleurs, les sons, les odeurs ne sont que les signes ou les véhicules des forces mystérieuses, partout présentes dans le monde.

Ce mysticisme, qui domine la conscience des primitifs, se fait sentir dans toutes leurs opérations mentales et d'abord dans leur façon de percevoir les objets extérieurs. Toute image, chez eux, se présente enveloppée dans un complexe de représentations qu'impose ou suggère la tradition sociale et où prédominent les éléments émotionnels, espoir ou crainte, horreur ou adoration. Leur perception est orientée autrement que la nôtre : elle ne s'attache pas de préférence aux caractères objectifs, visibles ou tangibles, des choses ; elle s'élance d'un bond vers les pouvoirs redoutables, vers les esprits. De là vient l'importance attachée à des détails de forme et de couleur, qui nous paraissent accidentels ou insignifiants. De là aussi la valeur qu'on attribue aux songes, aux visions extatiques : loin d'être suspectes, ces représentations jouissent d'un prestige singulier. Pour les primitifs, contrairement à la formule célèbre de Taine, c'est le rêve, c'est l'hallucination qui sont des perceptions vraies. Une telle mentalité ne craint pas le démenti des faits ; car pour elle le fait, au sens où nous entendons le mot, existe à peine ; il ne contrôle pas la croyance commune, il la vérifie d'avance puisqu'il reçoit d'elle sa signification. La pensée primitive est « imperméable à l'expérience ».

Ce qui est vrai de la perception l'est également de la mémoire, de la généralisation, de l'abstraction dans les sociétés inférieures. Mais plus caractéristique encore est la façon dont les primitifs associent et combinent leurs représentations. Nos jugements et nos raisonnements

doivent, sous peine d'absurdité et de nullité, se conformer strictement au principe de non-contradiction, clef de voûte de notre logique. Ce principe, on ne peut dire que la pensée mystique le viole de parti pris ; mais elle l'ignore, elle ne s'en soucie pas ; en ce sens, elle est *prélogique*. Les âmes des défunts habitent au pays des morts, ce qui ne les empêche pas de hanter le tombeau et de revenir chez les vivants ; les membres du clan de l'ours sont des hommes et pourtant ce sont des ours. Ces affirmations, qui nous déconcertent, n'ont rien de choquant ni d'anormal pour les primitifs ; elles découlent nécessairement de l'orientation propre à leur mentalité. En effet, c'est le propre des qualités mystiques de ne point rester confinées dans les limites d'un objet ou d'un individu ; elles se répandent, elles circulent entre les gens et les choses, elles établissent entre eux des actions et des réactions subtiles et fondent en une seule essence indivise des êtres qui de notre point de vue sont séparés et hétérogènes. Chez nous-mêmes, les membres d'une Église participent d'une même essence sacrée en laquelle ils communient, au sens plein du terme, et qui leur confère une sorte d'identité substantielle ; de même, chez les primitifs ; mais, pour eux, ce type de relation ne vaut pas seulement à l'intérieur d'un milieu particulier, il a une portée universelle et comprend en lui tous les autres rapports : liens de parenté, rapports des parties au tout, du nom à la personne, de l'individu à l'espèce, de possession, de causalité, etc. On peut donc parler d'une *loi de participation* qui tiendrait, dans la mentalité mystique et prélogique, la place des principes directeurs de notre intelligence. Encore ne faudrait-il pas pousser trop loin l'analogie et concevoir les participations des primitifs sur le modèle des rapports que nous instituons entre les choses ; les synthèses dont il s'agit ne sont pas l'œuvre du raisonnement ; elles sont senties et vécues plutôt qu'elles ne sont atteintes par la pensée réfléchie. Entre le groupe humain et l'espèce animale qui lui sert de totem, par exemple, il y a une véritable communion, une « symbiose mystique », qui tend naturellement à s'achever en mouvements, en cérémonies dramatiques comme l'*intichiuma* des Aruntas.

Tels sont les principaux caractères de la mentalité primitive, tels que les révèle l'analyse des représentations collectives. Mais M. Lévy-Bruhl a tenu à contrôler ces résultats par une sorte de contre-épreuve objective qui porte, d'une part, sur les moyens d'expression dont disposent les primitifs, d'autre part, sur quelques-unes de leurs institutions et de leurs pratiques. Je regrette de ne pouvoir ici analyser tout au long les

chapitres consacrés au langage et à la numération des sociétés inférieures, qui forment une des parties les plus neuves et les plus fécondes de l'ouvrage ; je me borne à signaler les pages où M. Lévy-Bruhl traite de la puissance mystique des mots et des nombres (p. 196 sqq. ; p. 235 sqq.). — Quant à la troisième partie, non seulement elle confirme d'une manière péremptoire et presque surabondante les conclusions obtenues par une autre voie, mais de plus elle abonde en vues de détail originales et intéressantes (en particulier sur la couvade, sur la propriété, sur l'infanticide). Bien entendu, M. Lévy-Bruhl ne prétend pas apporter une théorie exhaustive sur chacune des institutions qu'il passe en revue ; il les examine du point de vue formel et démontre que toujours, qu'il s'agisse de la chasse ou de la guerre, de la maladie, de la mort ou de la naissance, les préoccupations mystiques, le souci de participations occultes à établir ou à détruire dominant l'activité collective des primitifs. L'étude des rites et des observances révèle même ce fait, en apparence paradoxal, qu'il n'y a point place dans les sociétés inférieures pour nos concepts de *vie*, de *naissance*, de *mort*. Les phénomènes physiologiques, que ces mots désignent pour nous, n'ont qu'un intérêt secondaire aux yeux des primitifs, ou plutôt ils ne sont pas aperçus comme tels. Les morts « vivent », quelquefois d'une façon plus intense que les vivants ; par contre, il y a des vivants qui sont en état de « mort » ; il ne suffit pas d'être (physiquement) venu au monde pour être « né », pas plus qu'il n'y a synchronisme entre l'extinction de la vie organique et la « mort » ; enfin, l'initiation des jeunes gens est une véritable « naissance », qui fait suite à une « mort ». En réalité, ces mots dénotent des changements d'état mystique, des déplacements de l'individu dans le monde invisible, des participations en train de se nouer ou de se rompre.

S'il est vrai que les croyances et les pratiques des primitifs impliquent une mentalité orientée autrement que la nôtre et régie par une autre logique, il s'ensuit un certain nombre de conséquences importantes qui intéressent directement l'histoire des religions. En premier lieu, il paraît décidément vain de chercher à dissiper les confusions et les contradictions qui sont un élément nécessaire de l'atmosphère mentale dans les sociétés inférieures. Toute théorie, qui prétend nous rendre « intelligible » un phénomène religieux des primitifs en le réduisant aux lois familières de notre psychologie et de notre logique, est par là même suspecte ; car il y a bien des chances pour qu'elle n'atteigne son but qu'en faisant évanouir l'objet même de la recherche. L'animisme

de Tylor, par exemple, qui réussit à découvrir chez les primitifs une philosophie de la nature cohérente et raisonnable, est condamné par son propre succès. Supposer que les âmes et les esprits ont pour raison d'être d'offrir une explication satisfaisante des phénomènes que la nature présente aux primitifs, c'est prêter gratuitement à ceux-ci une attitude mentale qui leur est étrangère, c'est oublier que le fait et la croyance, le naturel et le surnaturel forment encore chez eux un tout indécomposable. Bon nombre de problèmes traditionnels ou ne se posent plus, ou doivent être retournés, si l'on se décide à prendre pour point de départ de toute interprétation en ces matières l'existence dans les sociétés inférieures d'une mentalité spéciale, essentiellement mystique et prélogique. Certaines conceptions encore courantes, même dans le public scientifique, sur l'évolution mentale et religieuse de l'humanité doivent aussi être abandonnées ; cette évolution ne nous apparaît plus comme un progrès du simple au complexe, comme un passage d'une existence toute matérielle et livrée à la pure sensation à une vie de plus en plus spirituelle. Jamais l'homme n'a attaché autant d'importance et de prix aux forces invisibles, jamais il n'a vécu d'une vie mystique aussi pleine et aussi absorbante que dans les sociétés les plus basses que nous connaissions. En sorte qu'on est souvent tenté de voir dans les rites et les mythes des sociétés plus élevées des produits de différenciation, des auxiliaires destinés à renouveler et à justifier après coup des sentiments tout puissants à l'origine, mais déjà en voie de décomposition.

Ce livre touche par sa nature même à un grand nombre de problèmes fondamentaux et complexes ; M. Lévy-Bruhl le sait bien et il n'a pas la prétention de les résoudre tous. Peut-être même quelques-uns lui reprocheront-ils d'avoir fait preuve d'une prudence excessive. Maint sociologue, par exemple, se demandera si ce monde mystique où vivent les primitifs est une pure fantasmagorie, un rêve séculaire dont l'humanité ne serait pas encore complètement délivrée ou si, au contraire, ce système de représentations a quelque fondement dans la réalité. Il ne manquera pas d'être frappé du fait que la description donnée par M. Lévy-Bruhl de la mentalité primitive s'applique trait pour trait à la vie même des hommes en société. Il est littéralement vrai, dans la société, qu'à l'individu, être visible et tangible, s'ajoutent des qualités et des pouvoirs que les sens ne perçoivent pas ; surtout, tous les membres d'une communauté participent réellement à quelque chose qui les dépasse et par là même ils communient entre eux ; cette notion de

participation, dont M. Lévy-Bruhl a si bien montré la signification et l'importance, paraît bien être d'origine sociale. La pensée primitive, ce serait alors la société prenant conscience d'elle-même sous des formes encore enveloppées, mais vives et saisissantes, étant bien entendu que les choses et les êtres extérieurs font alors partie intégrante du corps social et y sont comme encadrés. Mais, si les caractères distinctifs de la mentalité primitive reproduisent fidèlement la constitution et le mode d'existence de la société, il faut s'attendre à ce que ces mêmes caractères se retrouvent, — non à titre de simples survivances mais de plein droit, quoique à des degrés divers, — dans toute mentalité religieuse ou simplement collective. Et ainsi, l'opposition du « prélogique » et du logique que M. Lévy-Bruhl a mise en évidence correspondrait non à deux moments extrêmes du développement mental, mais à deux manières irréductibles de penser, l'une collective, surtout émotionnelle et pragmatique, l'autre (relativement) individuelle et réfléchie. — M. Lévy-Bruhl n'ignore ni cette hypothèse explicative ni ces conséquences : il y fait allusion en plusieurs endroits, notamment à propos des classifications primitives, mais il ne s'engage pas à fond dans cette voie ; de parti pris, il se borne à déterminer, dans la mesure où les faits le permettent, les lois auxquelles obéit l'activité mentale des primitifs. Cet objet limité mais déjà suffisamment vaste, nul doute que M. Lévy-Bruhl ne l'ait atteint aussi complètement que cela était possible.

Tout au plus pourrait-on regretter que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur l'aspect négatif de la mentalité primitive, celui qui s'exprime dans l'ordre religieux par les interdictions rituelles. M. Lévy-Bruhl nous dit à plusieurs reprises que *tout* ce qui existe est doué, aux yeux des primitifs, — au moins virtuellement, — de pouvoirs mystiques : la distinction du naturel et du surnaturel, du profane et du sacré serait secondaire et ultérieure (p. 30 sqq., p. 52, p. 145, p. 441 sq.). Il paraît pourtant incontestable que, dans les sociétés inférieures, les objets et les êtres doués de *mana* s'opposent nettement à ceux qui en sont destitués soit temporairement, soit pour toujours. C'est même cette opposition à tout ce qui n'est pas lui, cette séparation qui caractérisent essentiellement le sacré. M. Lévy-Bruhl lui-même cite quelque part un passage de Spencer et Gillen qui est bien significatif à cet égard : on y voit qu'il existe chez les Australiens centraux une coupure radicale entre le monde temporel où vivent les femmes, les enfants et même les hommes adultes dans le cours ordinaire de leur vie et le monde supérieur où se déroule l'existence sacrée de la tribu. La dis-

inction du sacré et du profane est donc bien essentielle et « primitive ». En outre, le monde mystique lui-même ne se présente pas à nous comme un consensus de forces homogènes et travaillant toutes dans le même sens ; il est déchiré par des antagonismes violents et gravite vers deux pôles opposés, le sacré et l'impur, la vie et la mort, etc. Si les primitifs ne sont guère sensibles à la contradiction logique, conceptuelle, par contre le moindre rapprochement de qualités mystiques contraires provoque en eux des émotions d'horreur et d'indignation dont l'intensité foudroyante a souvent étonné les observateurs européens. M. Lévy-Bruhl connaît aussi bien que nous les faits de ce genre ; il y fait plusieurs fois allusion et note, en particulier, que pour la mentalité primitive une non-participation est autre chose qu'une pure négation (p. 429 ; cf. p. 137, p. 360, p. 416). Mais peut-être eût-il convenu de mettre plus en relief, à côté de la loi de participation, cette loi d'exclusion mutuelle ou de polarité qui joue un si grand rôle dans les croyances et les pratiques des sociétés inférieures.

Ces remarques n'entament en rien la description, donnée dans ce livre, de la mentalité primitive ; elles montrent, au contraire, avec quelle aisance des déterminations complémentaires peuvent venir prendre place dans le cadre général tracé par M. Lévy-Bruhl. C'est précisément l'un des principaux mérites de ce bel ouvrage qu'il prépare et qu'il amorce des études nouvelles, variées et fécondes, et qu'il offre à un grand nombre de spécialistes, — historiens des religions et de la philosophie, linguistes, etc., — un fil conducteur qui leur évitera bien des détours et des faux pas.

Robert HERTZ.

RUDOLF KITTEL. — **Studien zur hebraeischen Archaeologie und Religionsgeschichte** (*Beitraege zur Wissenschaft vom Alten Testament herausgeg. von Rudolf Kittel, Heft 1*). — Leipzig, Hinrichs, 1908, xii-242 pages, 44 illustrations.

Dans ce volume, qui forme le premier numéro d'une collection nouvelle, M. Kittel a réuni quatre études d'archéologie hébraïque sans lien bien étroit entre elles, mais ayant cependant une parenté indéniable, parce que dans ses diverses enquêtes l'auteur applique la même méthode prudente et précise, apportant au débat un ensemble remarquablement

abondant d'informations dont plusieurs ont été recueillies par lui sur les lieux mêmes, et dans l'interprétation de ces faits s'astreignant à envisager et à discuter toutes les possibilités.

Le premier mémoire est consacré au *rocher sacré du Moriya*, à son *histoire et à ses autels*. On sait que le centre de la « Mosquée d'Omar », à Jérusalem, est occupé par une grande roche nue que les Musulmans entourent d'une extraordinaire vénération : n'y montre-t-on pas, entre autres merveilles, l'empreinte des pas de Mahomet, celle des doigts de l'archange Gabriel lorsqu'il retint le rocher qui voulait suivre le prophète dans son ascension glorieuse ? Ce bijou d'architecture qu'est la « Mosquée d'Omar », ou pour l'appeler de son nom arabe la *Koubbet es-Sakhra*, la « coupole du rocher », est un dais merveilleux que l'islam a dressé pour protéger cette pierre très sainte.

M. Kittel, par une patiente enquête régressive, s'est efforcé de reconstituer les destinées de ce roc fameux à travers les siècles. Et l'on voit défiler l'époque des Croisés, qui le couvrirent de marbre et y édifièrent un autel surmonté d'un *tempietto* ; les temps antérieurs à la conquête arabe où les chrétiens se gardèrent de modifier l'aspect désolé de ces lieux, témoins de la colère divine contre les Juifs ; la période des empereurs païens de Titus à Constantin ; puis celle, plus ancienne encore, des temples juifs (Hérode, Zorobabel, Salomon) ; et enfin l'époque primitive où ce rocher constituait l'aire du jébusite Ornan, que David acheta pour y édifier un autel à Yahvéh.

De son enquête M. Kittel croit pouvoir conclure que cette pointe rocheuse était, à l'époque israélite et juive, l'emplacement de l'autel du Temple et non du « saint des saints », comme le veut une tradition plus récente ; — que, en dépit des outrages et des embellissements que lui infligèrent païens et chrétiens, le relief de la pierre n'a pas subi de modification profonde, de sorte que l'on peut encore, en étudiant les détails du roc actuel, se rendre compte de ce qu'était le sanctuaire cananéen qui a, sans doute, sur ce point culminant de la montagne jérusalémite, précédé l'autel de David.

Malheureusement, le relief exact de cette pierre, devant laquelle défilent chaque année des centaines de touristes, est encore très insuffisamment connu. Elle est, en effet, entourée d'un grillage qui empêche de la bien voir, et les gardiens du sanctuaire ne permettent pas d'en reproduire l'image. M. Kittel, outre quelques croquis approximatifs, n'a pu se procurer que deux photographies prises l'une du Nord, l'autre du Sud. Si quelque voyageur en possédait un autre cliché ou réussissait à

en prendre un à la dérobée, il rendrait service à l'archéologie biblique en le faisant connaître,

M. Kittel, en se fondant sur ces données et sur les témoignages des textes, essaie de déterminer l'emplacement exact et les dimensions respectives des autels juifs, de plus en plus considérables, qui se succédèrent à travers les âges sur ce rocher : celui de David, ceux de Salomon et d'Achaz, l'autel de fortune que les Juifs restés dans le pays édifièrent sans doute après la destruction du Temple par les Babyloniens, celui de Zorobabel, celui de Judas Maccabée qui remplaça le précédent après qu'il eut été profané par Antiochus Epiphane, enfin celui d'Hérode.

Il y a naturellement une large part d'hypothèse dans cette reconstitution de l'histoire du rocher de Moriya. Il n'est pas évident que la pierre ait été conservée aussi intacte que le veut M. Kittel. Plus d'un détail pourra être modifié par une connaissance plus exacte de son relief, ainsi que de la caverne qui se creuse au-dessous. Mais il y a, croyons-nous, des démonstrations qui resteront, par exemple les pages où l'auteur établit que l'autel de Salomon a dû être de dimensions très modestes, et celles où il prouve que les Croisés se sont gardés d'endommager la pierre sacrée.

La seconde étude a une portée plus générale. L'auteur y étudie *le rocher-autel et sa divinité*. Il prend pour point de départ l'histoire de la vocation de Gédéon (Juges 6, 11-24), où il croit trouver le récit de la substitution d'un nouveau mode d'offrande, spécifiquement yahviste, — la crémation de la victime —, à un rituel antérieur, qui consistait simplement à déposer la viande cuite et à répandre le jus sur un rocher¹. « Ce rituel antérieur ne peut être ici que celui des Cananéens ou d'autres habitants préisraélites du pays ».

Après une analyse très pénétrante des faits que font connaître soit les textes bibliques, soit les fouilles opérées récemment en Palestine, en Babylonie, dans l'aire de la civilisation « mycénienne », M. Kittel aboutit à concevoir de la façon suivante le développement de la pratique du sacrifice et des idées sur la divinité en Palestine.

1^{re} période (2500-2000 ou 3000-2500) : le sang ou les autres liquides offerts à Dieu sont répandus sur des roches naturelles creusées de cupules, et souvent de rigoles et de trous conduisant à une caverne ménagée sous la pierre : tel le rocher de Moriya. Les dieux étaient alors conçus comme des esprits souterrains. Les habitants devaient être ces

1) M. Loisy, *la Religion d'Israël*, 2^e éd., p. 96, émet une idée analogue.

troglodytes (Horim, Emim, Zamzoummim, Refaïm) dont la tradition israélite a conservé le souvenir.

2^e étape (environ 2500 1500). Lors de l'installation en Palestine des Sémites cananéens, Baal, dispensateur de la fécondité, donc dieu terrestre, non souterrain, se substitue aux anciennes divinités. Il reçoit d'abord des libations de sang, d'huile, de vin (Juges 6) ; et pour son culte les anciens rochers à cupules continuent à être utilisés ou sont surmontés d'un autel à libation.

3^e étape (depuis 1500 environ). Les Cananéens commencent à brûler les victimes et à ériger des autels-foyers. Cette modification du rituel répond à une transformation de l'idée de Dieu : sous l'influence peut-être du Zeus crétois, Baal est conçu, non plus seulement comme un dieu de la terre, mais comme un dieu solaire ; pour que les offrandes lui parviennent, il faut qu'elles s'élèvent, sous forme de fumée, de parfum, dans l'air, son domaine.

4^e période. Les Israélites, lors de leur entrée en Palestine, avaient assurément bien des rites analogues à ceux des Arabes (sang frotté aux portes, etc...) ; mais leur Dieu avait pour élément le feu (buisson ardent, colonne de feu et de fumée, scène du Sinaï) ; il demeurerait dans l'air. « S'il voulait de la nourriture, il la voulait dans l'élément du feu », sous forme de fumée montant vers le ciel. Il ne voulait le sang que comme symbole de la vie. Plus voisin du dieu solaire que des anciennes divinités précananéennes ou arabes, il put facilement être confondu avec Baal en tant que dieu solaire. Que Yahvéh ait ou non reçu des sacrifices brûlés dès le séjour au désert, il est certain, en tout cas, que, sitôt que la pratique de la crémation des victimes s'est introduite en Israël, elle a été indiquée pour le culte de ce Dieu. Partout, en Canaan, les Israélites ont établi des autels-foyers, qui leur rappelaient la nature spirituelle de leur Dieu national.

Cet essai, le premier peut-être qui ait été tenté pour coordonner l'ensemble des faits connus à ce jour sur l'autel palestinien, appellerait bien des discussions.

M. Kittel nous paraît absolument dans le vrai lorsqu'il soutient que le rocher à cupules a dû primitivement être destiné au culte de divinités souterraines : il a certainement raison contre des savants, comme M. Gressmann, qui veulent que ce fût originairement la table de quelque dieu solaire ou céleste¹.

1) *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*, Tubingue,

M. Kittel ne semble, au contraire, pas appuyé par les faits lorsqu'il établit une distinction tranchée entre les dieux souterrains et Baal, le dieu de la fécondité. Rien n'est plus fréquent que de voir des divinités ou esprits chthoniens considérés comme les auteurs de la prospérité des moissons ou des vergers : tels Déméter et Perséphoné chez les Grecs, Tammouz ou Nergal chez les Babyloniens ¹, les esprits des morts chez beaucoup de peuples ². Baal n'était, du reste, pas le nom d'une divinité unique, mais un titre général (Seigneur) que portait une multitude de dieux ou de génies locaux, conçus de façons fort diverses ; beaucoup de ces baals étaient, à coup sûr, regardés comme résidant dans les profondeurs du sol : tels Baal Lebanon, Baal Hermon, les dieux dont on montrait le tombeau, etc.

Le point le plus intéressant peut-être de la question traitée par M. Kittel serait de savoir quand et pourquoi les Israélites ont adopté la pratique de la crémation des victimes. Cela pourrait, en effet, nous fournir un indice sur l'époque où Yahvéh a commencé à être regardé comme un dieu céleste ou tout au moins aérien. Est-ce dès l'origine ? ou seulement après l'entrée en Palestine ? Encore dans ce dernier cas faudrait-il se demander s'il n'y a pas eu imitation irraisonnée des Cananéens.

A ce problème, M. Kittel — on a pu s'en rendre compte par notre analyse — n'est pas arrivé à donner une solution nette et assurée, et l'expression de sa pensée sur ce point manque même de clarté.

A maintes reprises il paraît présenter très catégoriquement le sacrifice par le feu et l'autel-foyer comme des éléments distinctifs de la religion de Yahvéh, ainsi pages 99, 103, 108. Dans ses conclusions, au contraire, il admet que la crémation des victimes était déjà pratiquée par les Cananéens avant l'arrivée des Israélites, et n'ose pas affirmer que ces derniers aient connu cet usage avant leur entrée en Palestine.

Ces deux ordres d'assertions se contredisent.

De fait, c'est la note donnée dans la conclusion qui paraît la plus juste. Aux indices signalés par M. Kittel on peut ajouter celui que

Mohr, 1908, p. 23-24 ; *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*, Berlin, Curtius, 1909, p. 25.

1) On lit, par exemple, dans un hymne cité par M. Jastrow, *die Religion Babyloniens und Assyriens*, p. 472 : O En-me-charra (= Nergal ?)... *Seigneur de l'Aralou* (l'Hadès)... sans lequel Nin-girsu dans les champs et les canaux ne fait rien germer, ne fait prospérer aucune plante. »

2) Par exemple Frazer, *Rameau d'or*, I, p. 106.

M. Petrie a relevé au cours de ses fouilles à Serabit el Khadem dans la presqu'île du Sinaï : dans un antique sanctuaire mi-sémitique, mi-égyptien qui florissait probablement dès l'époque de la 12^e dynastie, et en tout cas au temps de la 20^e, ce savant a trouvé une quantité énorme de cendres : l'usage de brûler les victimes était donc connu dès une haute antiquité dans le monde sémitique en dehors du culte de Yahvéh¹.

L'interprétation de l'histoire de Gédéon, sur laquelle l'auteur s'appuie pour présenter le rite de la crémation comme spécifiquement yahviste, nous paraît certainement inexacte. Ce récit, sous sa forme primitive, ne prétendait pas expliquer comment un certain rituel de sacrifice avait été substitué à un autre, mais racontait naïvement comment Yahvéh, déguisé sous les traits d'un voyageur, avait merveilleusement transformé en sacrifice le simple repas que lui offrait Gédéon et avait ainsi manifesté sa nature divine. Le héros dans la détresse n'aurait eu que faire de la révélation d'une nouvelle pratique cultuelle; tandis qu'il lui importait extrêmement de savoir que c'était un dieu qui lui avait parlé et l'avait encouragé à attaquer l'ennemi. Et il importait beaucoup aussi aux premiers auditeurs de ce récit, aux pèlerins israélites qui visitaient le sanctuaire d'Ophra, de savoir que l'arbre et le rocher sacrés qu'on vénérât en ce lieu tenaient leur sainteté d'une apparition du dieu national et que c'était lui-même qui avait inauguré et par conséquent légitimé la célébration du culte sacrificiel en cet endroit. La crémation par un feu divin des premières victimes offertes dans un nouveau sanctuaire était un thème courant dans le monde juif comme dans l'antiquité classique; 1 Chron. 21, 26 (autel de David sur l'aire d'Ornan); 2 Chron. 7, 1 (Temple de Salomon); Lév. 9, 24 (Tabernacle); 1 Rois 18, 38 (autel restauré du Carmel); Serv. *ad Aen.* 12, 200; Solin 5, 23; Paus. 5, 27, 3; Suétone, *Tib.*, 14; Amm. Marc. 23, 6, 34.

Sur la question du mode de l'offrande, tout ce qu'il y a à conclure de ce récit, c'est que, au temps où cette tradition se forma, le feu était considéré en Israël comme le véhicule normal du sacrifice : une simple présentation d'aliments, comme celle qu'avait faite Gédéon, ne constituait pas un sacrifice, du moins pas un sacrifice du type courant.

Les deux dernières études traitent de questions beaucoup plus spé-

1) Voy. Stanley A. Cook, *The Religion of ancient Palestine*, Londres, Constable, 1908, p. 41, 69, 70.

ciales. Dans la troisième, M. Kittel cherche à prouver que la *Pierre du Serpent*, qui, d'après 1 Rois, 1, 9, se trouvait à côté de la source sacrée de Roguel, non loin de Jérusalem, doit être identifiée avec un gros bloc de pierre brute, que l'on voit encore auprès du Puits de Job, dans la vallée du Cédron, à un quart d'heure au Sud de la ville sainte.

Dans le quatrième travail, l'auteur propose une reconstitution très intéressante des « bases », c'est-à-dire des supports mobiles, que Salomon fit construire pour soutenir les grands bassins d'airain du Temple. L'originalité de la solution soutenue par M. Kittel vient de ce qu'il a utilisé pour cette restauration, non seulement les modèles d'objets analogues trouvés en Cypre, mais aussi des fragments de bronze découverts récemment en Crète et qui, — M. Karo l'a montré — proviennent d'un appareil similaire.

Ces quatre mémoires originaux, personnels, marqueront dans l'archéologie biblique.

Adolphe LODS.

WILHELM ENGELKEMPER. — **Heiligtum und Opferstaetten in den Gesetzen des Pentateuch.** *Exegetische Studie.* — Paderborn, Schöningh, 1908, vi-115 pages, 2 m. 60.

M. Engelkemper s'est attaqué résolument à l'une des colonnes maîtresses sur lesquelles repose la conception de l'histoire de la religion d'Israël, aujourd'hui dominante dans le monde savant.

On sait que l'un des principaux arguments de M. Wellhausen pour fixer comme il le fait l'âge des différents codes fondus dans le Pentateuque est en gros celui-ci. Dans l'histoire du lieu de culte israélite, telle que les livres historiques et prophétiques permettent de la reconstituer, on distingue trois étapes : 1° avant Josias, aussi loin que des documents sûrs nous autorisent à remonter, on sacrifiait librement dans des sanctuaires multiples ; — 2° Josias ordonne la concentration du culte dans le Temple de Jérusalem et détruit tous les hauts-lieux ; — 3° à partir de l'exil, la légitimité exclusive du sanctuaire de Jérusalem est admise sans conteste, du moins chez les Juifs exilés en Babylonie ou ayant passé par la déportation babylonienne. Or ces trois points de vue se retrouvent dans les différents codes du Pentateuque : le Livre de l'Al-

liance (Ex. 21-23) sanctionne la multiplicité des lieux de culte; le Deutéronome, au contraire, ordonne la centralisation des sacrifices en un lieu unique; le Code Sacerdotal, enfin, suppose, en général, cette concentration accomplie et incontestée. On en conclut fort naturellement que chacun de ces différents codes a été rédigé à l'époque dont il reflète l'attitude sur ce point spécial.

M. Engelkemper entreprend de démontrer : 1° que sur cette question les diverses législations du Pentateuque sont d'accord, ou ne sont séparées que par des nuances, et 2° qu'elles remontent toutes à Moïse quant à leur contenu essentiel, sinon quant à leur teneur même.

Le théologien catholique concilie les différentes lois du Pentateuque sur le lieu du culte au moyen d'un système d'interprétation inspiré de celui qu'a défendu M. van Hoonacker (*Le lieu du culte dans la législation des Hébreux*, Gand, 1894), et qui consiste essentiellement à distinguer entre sacrifices officiels et sacrifices privés : les premiers auraient été obligatoirement, d'après toutes les législations du Pentateuque, offerts au sanctuaire central, au Tabernacle; pour les seconds, au contraire, on aurait été libre, d'après le Livre de l'Alliance et le Code Sacerdotal (sauf Lév. 17, 1-7), d'avoir de multiples autels privés. Quant au Deutéronome, M. Engelkemper croit pouvoir établir, en écartant un certain nombre de versets comme additions ultérieures (Dt. 12, 8-12. 20-28), que, sous sa forme primitive, il ne *prescrivait* pas la centralisation du culte, mais, comme les autres codes, la *supposait* réalisée.

Généralement d'accord avec M. van Hoonacker sur l'interprétation des lois, M. Engelkemper se sépare de lui sur la détermination de leur âge. Tandis que le professeur de Louvain se rapprochait des solutions de la critique moderne en admettant que les lois divergentes, Lév. 17, 1-7 et Deut. 12, étaient nées des aspirations réformatrices qui, au VII^e siècle, aboutirent aux tentatives d'Ezéchias et de Josias, M. Engelkemper maintient résolument la position ancienne et croit pouvoir rapporter à Moïse lui-même toutes les lois relatives au lieu du culte : il suffit, pense-t-il, de les bien situer dans la vie du législateur d'Israël.

Au début celui-ci exigea l'unité de lieu de culte seulement pour les sacrifices officiels (Ex. 23, 14-19; Lév. 17, 8-9) et autorisa chaque Israélite à se construire un autel de terre ou de pierre brute pour ses sacrifices privés (Ex. 20, 24-26; Lév. 3, 16^b-17; 7, 22-27). Mais des abus se greffèrent sur ces cultes domestiques : les Israélites sacrifiaient aux « boucs », c'est-à-dire aux démons du désert (Lév. 17, 7); tout le

peuple abandonna Moïse, sauf la tribu de Lévi (Deut. 33, 8) et adora Moloch et Raiphan (Amos 5, 25-26 ; Actes 7, 42-43).

Aussi Moïse, dans la 39^e année après la sortie d'Égypte, prononça-t-il l'interdiction absolue des sacrifices privés, en ordonnant que nul bœuf, agneau ou chèvre ne pourrait être égorgé ailleurs que devant le Tabernacle, sous forme de sacrifice (Lév. 17, 1-7).

A la fin de la 40^e année, le législateur fut amené à modifier de nouveau cette loi : en prévision de l'installation du peuple en Canaan, il autorisa ceux des Israélites qui habiteraient hors du lieu choisi par Yahvéh, c'est-à-dire de la résidence du Tabernacle, à égorger des bœufs comme on égorge le gibier, en se bornant à en répandre le sang à terre (abattage profane). Et c'est la loi du Deutéronome (12, 1-7. 13-19).

La pratique des sacrifices privés restait donc interdite. Elle s'introduisit cependant à nouveau grâce à l'anarchie du temps des Juges, et sous son couvert toutes sortes d'infidélités. Aussi un législateur du temps de Samuel prescrivit-il d'observer rigoureusement l'unité de lieu de culte dès que l'ordre et la paix seraient rétablis (Deut. 12, 8-12. 20-28), condition qui fut réalisée lors de la construction du Temple par Salomon.

Cette seconde partie du travail de M. Engelkemper, où il revendique pour Moïse la paternité des lois sur le lieu du culte est la plus faible de l'ouvrage. On ne saurait partager la confiance avec laquelle l'auteur prend pour base les données confuses et contradictoires de la tradition hébraïque sur la vie du fondateur de la nation, y compris les indications chronologiques.

Il prête de plus au législateur une versatilité qui ne serait guère à son honneur et qui est bien peu vraisemblable : Moïse aurait tour à tour approuvé, puis interdit, puis autorisé de nouveau les immolations privées, d'abord en leur reconnaissant, puis en leur déniaient le caractère d'actes religieux : « ordre, contre-ordre, désordre. » Et si Moïse avait ainsi promulgué des lois contradictoires, n'aurait-il pas eu soin au moins de faire disparaître les dispositions abrogées ?

Il y a une autre difficulté, plus grave encore, au système de notre auteur. La loi qui, d'après lui, a régi la matière depuis l'entrée en Canaan, c'est Deut. 12, 1-7. 13-19 : tous les sacrifices offerts au sanctuaire central, abattages profanes libres. Or, presque tous les actes de culte attestés par les textes anciens jusqu'à la réforme de Josias constituent — il est obligé de le reconnaître — des infractions à ce soi-

disant statut normal. Les plus pieux personnages sacrifiaient dans toutes sortes de sanctuaires. Le narrateur du livre de Samuel fait grand honneur à Saül d'avoir empêché ses soldats de se livrer à un abattage profane et de les avoir obligés à *sacrifier* leurs animaux de boucherie sur un autel de fortune (1 Sam. 14, 31-35). M. Engelkemper est obligé de supposer que les Israélites de ces époques, grâce à des *distinguo* d'une subtilité qu'envierait le casuiste le plus retors, conciliaient l'inconciliable : la libre fréquentation des hauts-lieux multiples avec la loi prescrivant l'unité de sanctuaire. Il remarque, par exemple, que la loi du Deutéronome, dans les parties anciennes, ne condamnait que les hauts-lieux *cananéens*, non les hauts-lieux *israélites*; que, dans la partie récente, elle ne proscrivait que les sanctuaires *choisis arbitrairement*; et, quant aux abattages profanes, que les Israélites pouvaient penser faire une œuvre surérogatoire en ne profitant pas de la liberté que la loi leur accordait à cet égard et en s'astreignant à sacrifier leurs bestiaux sur des autels privés. Tout cela est bien étranger au sens naturel des textes.

La conciliation que M. Engelkemper tente, à la suite de M. van Hoonacker, entre les différentes législations du Pentateuque est plus intéressante, mais ne résiste pas non plus, à notre avis, à un examen attentif.

Qu'il y ait eu en Israël, aux temps primitifs de la liberté des lieux de culte, des autels domestiques où les simples particuliers pouvaient offrir leurs sacrifices personnels, cela est probable¹. Que dans ces sanctuaires privés le rite plus archaïque d'après lequel on se contentait de répandre le sang de la victime sur le roc nu, sans en rien brûler, se soit maintenu avec plus de persistance que dans les hauts-lieux publics, cela est plausible.

Mais rien, dans aucun texte, n'autorise à penser qu'il ait été fait une distinction tranchée, légale, entre les deux genres de sanctuaires, quant aux rites qui y étaient observés, quant au nombre des lieux saints ou quant au procédé de construction des autels.

Quant aux rites, M. Engelkemper paraît admettre que là où il est question d'holocaustes et de sacrifices avec repas (*zebahim*), ils s'agit de sacrifices officiels (et il raisonne, en conséquence, d'une façon assez arbitraire du reste, les mots « tes holocaustes et tes sacrifices » dans Ex. 20, 24). Mais des histoires comme celles de Manoah ou des patriarches donnent

1) Serait-ce sur un autel de ce genre qu'Abraham, Gédéon et la nécromancienne d'Endor doivent avoir immolé l'animal qu'ils font préparer pour leurs visiteurs (Gen. 18, 7; Juges 6, 19; 1 Sam. 28, 24)?

à penser qu'on offrait des holocaustes et des *zebahim* sur des autels privés ; et inversement, parmi les rares exemples d'immolations sacrées sans crémation que nous rapportent les textes, on rencontre des actes publics (1 Sam. 14, 34-35 ; Deut. 21, 1-9 ; Jér. 34, 18 ?) à côté de cérémonies privées (Gen. 15?).

Quant au nombre des sanctuaires, la loi du Livre de l'Alliance (Ex. 20, 24-26), sanctionnant la multiplicité des lieux de culte, est conçue en termes tout à fait généraux. Il est arbitraire d'en restreindre l'application aux sanctuaires privés. Yahvéh, dans ce texte, promet de venir et de bénir l'Israélite en tout lieu où il honorera (d'après la correction, inutile à mon sens, de M. Engelkemper) son nom. Le sanctuaire officiel n'était-il donc pas, d'après notre critique, un lieu où l'Israélite invoquait le nom de Yahvéh ? Ajoutons que, non seulement dans les siècles qui suivirent le retour de l'exil (1 Macc. 4, 44-47), mais dès l'époque deutéronomiste (Deut. 27, 5-6 ; Jos. 8, 30-31) cette loi était considérée comme s'appliquant aux sanctuaires publics, tout au moins à ceux du temps de Moïse et de Josué.

Quant au mode de construction des autels, il n'est guère vraisemblable que, comme le veut notre auteur, le même législateur ait dans le même temps prescrit pour les sanctuaires privés des autels de terre ou de pierre brute, et pour le tabernacle officiel fait construire un autel luxueux en bois recouvert d'airain : ces deux sortes d'autels répondent à deux conceptions religieuses différentes, à deux stades distincts de l'évolution.

Passons au Deutéronome. L'analyse que l'auteur fait de la loi du chapitre 12 est d'une méthode contestable : il considère comme primitifs les v. 1-7 (où Moïse dit « vous » aux Israélites) et 13-19 (où le législateur dit « tu » au peuple), et il écarte comme additions d'une main plus récente les v. 8-12 (« vous ») et 20-28 (« tu »), pour cette raison principale que Moïse ne peut pas avoir dit (ou qu'on ne peut pas lui avoir fait dire) : « ne faites pas comme nous aujourd'hui chacun ce qui lui semble bon », à savoir des sacrifices sur des hauts-lieux multiples : « au temps de Moïse et sous sa direction, déclare notre auteur, chacun ne faisait certainement pas ce qui lui semblait bon dans une affaire aussi importante ». Il paraît fort naturel, au contraire, que les rédacteurs du Deutéronome aient fait parler ainsi Moïse, du moment où ils admettaient que la liberté régnait en matière de lieu de culte à l'époque mosaïque. Il est également arbitraire de voir dans les v. 9 *b* et 10 *a* une glose parce qu'ils ne conviennent pas au temps de Samuel, où

M. Engelkemper croit devoir placer la composition des v. 8-12 et 20-28.

Pour ce qui est du Code Sacerdotal enfin, il paraît exact que certaines couches de ce cycle supposent et légitiment la pratique des immolations privées « dans tous les lieux d'habitation » des Israélites (Lév. 3, 17 ; 7, 26). Mais je n'ai pas pu me convaincre qu'aucune de ces lois reconnaisse à ces immolations faites en dehors du sanctuaire central le caractère de sacrifices.

Certains passages du Code Sacerdotal, il est vrai, posent en principe que « toute graisse appartient à Yahvéh » (Lév. 3, 16) et que tout sang a une valeur expiatoire » (Lév. 17, 11) ; et par suite, *si les législateurs sacerdotaux avaient été rigoureusement conséquents*, ils auraient dû ou bien reconnaître le caractère de sacrifices expiatoires aux abattages privés, ou bien interdire ces immolations domestiques (Lév. 17, 1-7), c'est-à-dire adopter l'un des deux partis auxquels Moïse, d'après M. Engelkemper, s'est rangé successivement. Mais les législateurs ont-ils été rigoureusement conséquents ? Cela ne va nullement de soi. S'ils avaient été absolument logiques, ils auraient dû reconnaître le caractère sacrificiel et expiatoire aussi à l'immolation du gibier ; or, ils ne l'ont pas fait.

En réalité, il semble que, parmi les rédacteurs des lois sacerdotales, quelques-uns seulement, tirant résolument les conséquences de leurs principes, aient interdit toute immolation en dehors du sanctuaire central (Lév. 17, 1-7), mais que la plupart, apparemment en présence des impossibilités pratiques, aient maintenu l'abattage privé *profane*, introduit par le Deutéronome. La législation sacerdotale a donc sa place historique, comme l'ont montré Graf et M. Wellhausen, après la réforme deutéronomique et non avant.

La défense très honorable de la tradition présentée par M. Engelkemper ne paraît, en somme, pas appelée à modifier le verdict des juges compétents.

ADOLPHE LODS.

HERMANN STAHN. — **Die Simson-Sage.** *Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13-16.* — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1908, 81 pages, 2 mk. 40.

L'intempérance avec laquelle certains savants appliquent aujourd'hui

l'interprétation mythique aux personnages les plus divers de l'histoire ancienne éveille par réaction dans beaucoup d'esprits une méfiance assez légitime à l'égard d'une méthode qui se prête si facilement aux fantaisies du dilettantisme. Mais pour la figure de Samson il faut reconnaître qu'elle s'impose avec une force toute particulière. J'en suis plus convaincu que jamais après la lecture de la solide étude de M. Stahn.

Dans un premier chapitre, il fait l'historique des interprétations données aux récits sur Samson, et cette revue montre combien sur ce point les avis sont encore divergents. Parmi les précurseurs de la méthode mythologique comparée, qui a ses préférences, il aurait pu nommer Voltaire, qui a déjà rapproché les aventures du héros israélite de celles que les Grecs attribuaient à Hercule, à Pterélaos et à Nisos. Le grand railleur (M. Sackmann l'a bien montré dans une étude d'ensemble¹) a eu des intuitions historiques souvent remarquables en matière de critique biblique.

Le second chapitre est intitulé « la tradition sur Samson ». L'auteur cherche à dégager du texte actuel la teneur primitive de l'histoire dans la tradition écrite d'Israël. Les corrections, suppressions et restitutions qu'il adopte s'accordent en général avec celles que propose l'un des derniers critiques, MM. Budde, Nowack ou Frankenberg. Sur quelques points cependant il suit sa propre voie.

Il croit, par exemple, que dans le récit originel, Samson n'était pas présenté comme un *nazir*, que sa mère seule devait se soumettre à certaines abstinences dans le but d'obtenir un enfant : il raie donc au ch. 13 le v. 5, la fin du v. 7 et au ch. 16, v. 17 les mots « car je suis un *nazir* de Dieu ». Mais ces amputations, déjà hardies — surtout la dernière — ne suffiraient pas : le père de Samson, en effet, demande : « que ferons-nous à l'enfant qui naîtra ? » (13, 8), « quels seront son régime et sa manière de vivre ? » (13, 12). M. Stahn se voit amené à supprimer arbitrairement ces derniers mots et à entendre, contrairement au sens clair du texte : « qu'aurons-nous à faire pour avoir un enfant ? » On ne peut donc pas sans violence faire disparaître du texte le naziréat de Samson. Et cependant l'observation de M. Stahn subsiste : le héros de cette histoire n'a pas du être dès l'origine un homme consacré à Yahvéh : on se figure difficilement ce coureur d'aventures légères comme un abstinent. Mais ce n'est pas, comme le veut notre critique, à

1) *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 49^e année (1906), p. 398-421 et 494-571, spéc. p. 537.

l'époque où le récit était déjà écrit, c'est au temps où il se transmettait encore oralement, que les Israélites ont dû transformer le personnage en un *nazir*. Rien n'était plus naturel : un batilleur portant une longue chevelure tabouée et doué de forces surnaturelles devait fatalement être assimilé aux hommes qui, en Israël, présentaient ces mêmes caractères : les *nazirs*.

Une autre correction proposée par M. Stahn porte sur le ch. 16, v. 24. Le texte actuel dit que « le peuple le vit » (Samson), avant d'avoir raconté qu'on le fit sortir de la prison (v. 25). M. Stahn corrige *wayyir-'ou 'ótó* en *wayyérá'ou* : « et le peuple parut », se présenta dans le temple. Je ne crois pas, pour ma part, que l'on puisse résoudre les nombreuses difficultés de ce genre que présente le récit de la mort de Samson sans admettre une dualité de sources. Et il en est probablement de même du ch. 13.

On regrette que M. Stahn n'ait pas discuté plus à fond cette idée de la réunion dans l'histoire de Samson de plusieurs versions parallèles. Il consacre bien un paragraphe à la question, mais ignore ou néglige les vues émises en ce sens par MM. Bruston, von Ortenberg, Holzinger, et n'examine que l'hypothèse de M. van Doorninck, qui attribue le ch. 13 à un auteur plus récent que celui des ch. 14-16. Il a raison de rejeter cette suggestion ; cependant il n'a pas prouvé que, *comme tradition orale*, l'épisode de la naissance de Samson (ch. 13) ne soit pas plus jeune que le reste ; cette scène a une allure d'idylle familiale, il y règne une atmosphère de piété douce qui contraste avec le tour humoristique, le coloris violent et la religiosité très grossière des anecdotes qui suivent.

Dans un troisième chapitre M. Stahn aborde la question centrale : quelle est l'origine, quel était le sens primitif des différents récits qui forment l'histoire de Samson ? Il met d'abord à part trois « légendes étiologiques » destinées à expliquer certaines particularités et certains noms géographiques de la région, et qui n'ont avec la biographie du héros qu'un lien extérieur : l'exploit de la mâchoire d'âne, l'apparition de la « Source de l'Orant » et le transport des portes de Gaza.

Les autres traits de l'histoire de Samson, d'après M. Stahn, révèlent la nature solaire du héros. Les uns la décèlent *sûrement* : ce sont la lutte avec le lion, l'énigme du miel sortant du lion, l'épisode des renards à la queue enflammée, la chevelure du héros, son nom, et enfin la présence du culte solaire en Canaan et spécialement dans le voisinage immédiat du théâtre des exploits de Samson, à Beth Chemech (=

temple du Soleil). — D'autres traits sont considérés par l'auteur comme étant *probablement* en relation avec le dieu solaire : ce sont la naissance du héros, sa fuite dans une caverne, ses liens qui se rompent comme des fils brûlés, sa cécité, les deux colonnes du temple de Dagon qu'il brise, et ses rapports avec les femmes. — M. Stahn cite enfin une série de traits qui, selon lui, sont *peut-être* en rapport avec le caractère solaire du héros : la source qui jaillit à son intention, la mâchoire d'âne dont il se sert, le fait qu'il joue de la musique, qu'il devient esclave, ses rapports avec la vigne, sa force titanesque, la mort de sa femme par le feu.

Il faut louer le soin avec lequel l'auteur s'est appliqué à discerner le certain de l'incertain ; il faut l'approuver également de s'être limité en principe, dans la recherche des traditions parallèles, aux peuples qui ont été en relations historiques avec Israël : Babyloniens, Égyptiens, Phéniciens, Grecs, et, en général, d'avoir procédé avec toute la méthode et la réserve que comporte l'interprétation mythique, de n'avoir pas prétendu, par exemple, retrouver dans les exploits de Samson les douze travaux d'Hercule. « Qui veut trop prouver ne prouve rien ». M. Stahn s'est tenu en garde contre ce travers, dans lequel sont trop souvent tombés ses devanciers. Sa démonstration y gagne beaucoup.

Il y a sans doute plus d'une objection de détail à faire à telle ou telle de ses assertions. Il n'est pas légitime de considérer tous les Baals, et encore moins les Astartés, comme des divinités solaires et de présenter par suite comme caractéristiques du dieu Soleil les divers traits de leur culte. L'explication d'après laquelle les colonnes du temple renversées par Samson représentent des piliers soutenant le ciel et que le soleil détruirait chaque soir (?), est tirée par les cheveux, qui, comme disait Reuss, ne suffisent pas même avec Samson. Qui sait si nous n'aurions pas ici encore un mythe plus étiologique que solaire ? Des colonnes du Soleil (*Chemech*), qui pouvaient se trouver dans le temple de Dagon comme dans beaucoup de sanctuaires orientaux, la légende populaire israélite aurait fait les colonnes de Samson (hébr. *Chimchôn*).

Il reste cependant un faisceau d'indices, dont aucun sans doute n'est absolument probant à lui seul, mais qui, réunis, amènent à la conviction qu'au fond de l'histoire de Samson il y a un mythe ayant originellement pour héros un dieu solaire. Ce qui me paraît le plus décisif c'est le nom du personnage, la présence du culte solaire dans la région, la vertu magique prêtée aux cheveux de Samson, la cécité que lui infligent ses ennemis ; c'est aussi cette remarque fort juste de M. Stahn : « Quand de ses exploits on retire toutes les monstruosité et toutes les

invraisemblances, il ne reste rien qui soit humainement grand ni croyable. On ne reconnaît donc rien en lui d'un héros historique, dont on comprendrait que la légende se fût enthousiasmée au point de le mettre même dans un rapport particulièrement étroit avec Yahvéh » (p. 29).

Dans un dernier chapitre, intitulé « histoire de la légende », M. Stahn examine comment et à quelle époque ce mythe solaire cananéen a été transformé par la tradition israélite en une biographie de héros national. Il croit que l'adaptation s'est faite après David ; ce qui est peut-être un peu tard : aurait-on à cette époque raconté que Samson avait été livré aux Philistins par les hommes de Juda ? Quant à la rédaction de l'histoire, M. Stahn la place après la chute des Philistins (sous Salomon) et avant la ruine de Samarie (721).

Ce chapitre aurait pu, à mon sens, être beaucoup plus étoffé. On a l'impression que le mythe originel a été transformé plus profondément et plus librement que ne le veut M. Stahn, par la tradition israélite au temps où l'histoire circulait de bouche en bouche, et que plusieurs des traits que notre critique attribue soit au mythe primitif, soit à des remaniements de rédacteurs, proviennent en réalité de cette période de la transmission orale. Ignorant, en tout cas, entièrement le sens originel des aventures du héros, les conteurs israélites ont dû y glisser des traits totalement étrangers aux vicissitudes du Soleil. Une étude détaillée de ces transformations eût été intéressante pour la psychologie israélite.

Mais ce ne sont là que des réserves de détail ; et je tiens à dire en terminant que j'ai beaucoup appris du livre de M. Stahn. Avant de le lire j'inclinai à voir dans l'histoire de Samson une légende populaire israélite enrichie de quelques traits empruntés à un mythe solaire. Aujourd'hui j'y verrais plutôt un mythe solaire cananéen modifié, adapté, agrémenté à sa manière par la tradition populaire d'Israël.

ADOLPHE LODS.

C. R. GREGORY. — **Wellhausen und Johannes**. — Leipzig, Hinrichs, 1910, 68 p. in-8°, 1 M. 50.

Durant les premières années du siècle, l'accord semblait s'établir entre critiques libéraux sur le quatrième évangile. On tendait à y voir assez communément un document de portée théologique et non histo-

rique, où ne se trouvait pas utilisée de tradition considérable distincte de celle qui est représentée par les Synoptiques. Exception faite pour le dernier chapitre, qui est, de l'aveu de tous, une annexe postérieure, et de l'épisode de la femme adultère, bizarrement égaré dans un livre avec lequel il n'avait d'abord aucun lien, l'œuvre apparaissait, même aux yeux des exégètes les moins opposés théoriquement ou pratiquement aux dissections de textes, comme très homogène d'esprit, de style, de procédés. On y trouvait la composition d'un unique auteur, qui développe d'un bout du livre à l'autre, avec beaucoup de largeur, en l'éclairant par de grands tableaux allégoriques, la théorie du Verbe incarné, lumière et vie; dans ce but, l'auteur était censé, non pas déformer systématiquement par une série de petites retouches, mais transposer sur un mode sublime les données très hardiment remaniées et approfondies des Synoptiques. Cette conception avait été magistralement exposée par M. Loisy, dans un livre où seuls quelques détails, quelques menus excès d'interprétation par l'allégorie, paraissaient pouvoir être contestés.

Bien peu de temps s'est écoulé que de nouvelles solutions du problème johannique sont proposées avec beaucoup d'éclat, accueillies, du moins par quelques bons travailleurs d'Allemagne ou de France, avec faveur, empressement. La question est de savoir si, malgré l'admiration respectueuse que commande le nom de Wellhausen, et l'estime justement accordée à ceux de Schwartz, de Soltau, de Spitta, les raisons invoquées à l'appui de la théorie nouvelle résistent, soit à l'examen analytique, soit aux considérations d'ensemble. M. Gregory ne le croit pas.

Il aurait assurément tort de défendre, comme il s'y laisse entraîner çà et là, l'historicité même ou l'authenticité apostolique de l'évangile johannique. Mais ses observations paraissent tout à fait dignes d'attention, lorsqu'il se refuse simplement à tenir pour péremptoires les arguments avancés par la nouvelle école, et d'abord par Wellhausen, en faveur de la pluralité d'auteurs du quatrième évangile.

En la matière, on ne saurait apporter trop de soin à éviter les équivoques. Personne, que je sache, ne songe à nier que l'écrivain ait eu connaissance, avant de composer son ouvrage, de plusieurs documents relatifs au même sujet, je veux dire les évangiles synoptiques, peut-être encore le recueil des sentences ou la source narrative principale de Marc. Il est naturel qu'on cherche à discerner, lorsque c'est possible, les passages où l'évangéliste s'inspire de ce qu'il a lu ou entendu, et ceux où il ne paraît pas se faire l'écho d'une tradition antérieure, même

très altérée. Mais rien n'empêche un livre auquel on connaît des sources, d'avoir pu être écrit de bout en bout par un seul auteur. C'est cette dernière homogénéité que Wellhausen conteste à l'évangile de Jean. Il ne saurait évidemment suffire qu'il y relevât la trace de traditions diverses. Leur fusion, plus ou moins heureuse, pourrait avoir été opérée par le rédacteur premier et unique du livre ; elle serait l'indice de la pluralité des tendances ou des courants qui se prolongent dans son œuvre, non point une preuve que la composition dût être répartie entre des auteurs successifs. Dans l'évangile de Matthieu, par exemple, l'intercalation assez matérielle de fragments arrachés à des documents écrits antérieurs rappelle de beaucoup plus près qu'en Jean le travail de marquetterie. Néanmoins, en dépit des hypothèses recommandées sans grand succès par W. Soltau, le rédacteur demeure une personnalité bien définie. Combien plus cette observation a-t-elle lieu de s'appliquer à l'évangile johannique où la méthode d'emprunt aux sources est infiniment moins mécanique.

Certaines rugosités du texte sont à expliquer autrement : l'écrivain a pu revoir son œuvre et l'empâter par des retouches plus ou moins habiles. Car parmi les nombreuses observations de Wellhausen, il en est assurément de fondées. Tout le monde a remarqué, dans le quatrième évangile, certaines reprises indéniables de discours déjà finis, par exemple en XII. 44 et en XV. 1. Mais pour n'être pas d'un seul jet, la rédaction trahit-elle nécessairement deux ou plusieurs mains distinctes ? Si l'on raisonnait de la sorte, on arriverait à discerner un auteur et un interpolateur dans un nombre prodigieux de livres ou d'articles, qui souffrent simplement de n'être point composés en perfection. M. Gregory en fait la remarque et s'amuse à distinguer, par le même procédé, l'auteur et l'interpolateur dans le travail de Wellhausen. Jeu détestable s'il est médiocrement joué ; M. G. en abuse peut-être, mais il le joue bien.

L'intervention récente, et d'ailleurs très heureuse, de Wellhausen sur le terrain des études évangéliques n'a pas convaincu généralement les critiques de l'antériorité de Marc par rapport au recueil des Logia. Il est douteux qu'elle les convainque davantage, ou de façon durable, de la pluralité des auteurs du quatrième évangile. Avec cette belle humeur des bons travailleurs et des braves lutteurs qui règne ici dans les deux camps, M. Gregory dirige méthodiquement ses attaques contre les sept positions principales que Wellhausen avait lui-même désignées à l'assaut de ses adversaires. Je crains bien que pas une ne soit assez solide

pour résister victorieusement au choc. Les autres ouvrages de la place sont de moindre conséquence ; ils se laissent emporter facilement.

Pour qui tient compte, en effet, des observations précédentes, et sait reconnaître, d'ailleurs, cette unité de souffle et de pensée, de style et d'allure, qui caractérise si nettement l'évangile johannique, certaines petites incohérences d'ordre purement littéraire ne créent pas d'objection bien redoutable à son homogénéité. Encore ne faudrait-il pas multiplier arbitrairement les oppositions. C'est ce que fait pourtant Wellhausen, par exemple, lorsqu'il dénie à l'écrivain des chapitres XV-XVII la largeur de mouvement et l'élévation de ton qu'il reconnaît ailleurs à l'évangéliste, ou lorsqu'il invoque, pour la distinction des auteurs, des différences en fait inappréciables dans l'application du terme *χαρά*, ou encore lorsqu'il classe selon deux catégories un peu trop systématiquement tranchées les emplois du mot *κόσμος*, monde neutre, nous dit-il, dans l'écrit de l'évangéliste, hostile au Christ sous la plume du rédacteur ; dans la réalité, le « monde » est présenté comme hostile là même où, pour la théorie de W., il ne le devrait pas être (VII. 7, VIII. 23, XII. 31, XIV, 17. 30) et il apparaît comme indifférent en des passages où il devrait se montrer essentiellement hostile (XVII. 5. 21. 23. 24). On nous déclare également que le concept de la parousie n'est pas le même dans l'œuvre du rédacteur et celle de l'évangéliste. C'est indiscutable, pourvu toutefois que l'on ait soin de supprimer de droite et de gauche, bien rapidement ici, très gratuitement là, ce qui contredirait l'hypothèse aimée (V. 25. 27-29, XIV 3. 18).

Ce n'est pas à dire que tous les membres de phrase du quatrième évangile soient assurément de la même main. Mais il y a loin de la possibilité d'interpolations dispersées ou de compléments fragmentaires aux théories de Wellhausen ou de Schwartz, de Soltan ou de Spitta. La pluralité d'auteurs ne paraît pas prouvée. Elle garde encore contre elle le meilleur des apparences. On peut être reconnaissant à M. Gregory de l'avoir fait remarquer. Sa brochure est écrite avec une agréable bonhomie. C'est, pour qu'on la lise, une raison de plus.

F. NICOLARDOT.

M. GOGUEL. — Les sources du récit johannique de la Passion. — Paris, Fischbacher, 1910, 109 p. in-8°.

On est heureux de retrouver ici la manière habituelle de M. Goguel, son impeccable information, son application minutieuse, son exposition méthodique, sa pondération de jugement.

L'analyse du récit johannique de la Passion l'amène à y discerner principalement, sous la couche rédactionnelle, assez épaisse, où se marque la personnalité d'un théologien dogmatique, les sources distinctes : 1°) de la tradition des Synoptiques, que nul ne conteste, et : 2°) d'une tradition indépendante, probablement connexe à celle de la source principale de Marc. A quoi la reconnaître ici ? A la présence de Nicodème dans la scène de la mise au sépulcre, au détail topographique sur la situation du jardin de Gethsémani, à la mention d'une cohorte romaine dans l'arrestation de Jésus ? Indices bien suspects ou bien ténus. A l'hétérogénéité des discours d'adieu, des récits du procès juif et du reniement de Pierre ? Mais une telle hétérogénéité demeure, sauf pour quelques détails de forme, tout à fait problématique. Pourquoi décider qu'un même auteur n'a pu prêter à Jésus deux prédictions successives de la trahison de Judas ? Quant à la chronologie du quatrième évangile, qui fait mourir Jésus le 14 Nisan (et non le 15, en pleine fête de Pâque, comme les Synoptiques), on n'est pas forcé d'y découvrir la trace d'une tradition plus exacte. Il peut n'y avoir, de part et d'autre, que deux applications différentes d'une même assimilation apologétique : d'un côté, c'est le festin mystique de l'eucharistie qui remplace la manducation de l'agneau pascal, et la dernière cène est datée pour cette raison du jeudi soir, c'est-à-dire des premières heures du 15 Nisan ; de l'autre, c'est la mort effective du Christ qui se substitue à l'immolation de la victime pascalle : la crucifixion a lieu le 14 Nisan. Il est sûr que la chronologie de Marc est fautive, mais rien ne semble autoriser à dire que d'après une tradition plus ancienne, qui s'y trouverait encore indirectement attestée, la mort de Jésus serait survenue au même jour qu'indique Jean. Jésus a pu être crucifié le 14, mais aussi le 13 ou le 12 ; nous ne sommes pas en mesure de préciser. L'avant-veille de la Pâque (Marc XIV. 1), c'est-à-dire du 15 Nisan, nous reporte, non pas au 12, comme le penserait M. G. (p. 23), mais au 13, qui allait, d'après la chronologie marcienne, du mardi soir au mercredi soir. La contradic-

tion qu'on croit relever de ce chef en Marc ne paraît donc pas exister ; rien ici ne vient confirmer que Jésus soit mort le 14.

Ces réserves ne tendent point à nier, pour le quatrième évangile, la possibilité de sources distinctes des sources synoptiques, mais simplement à contester qu'on soit arrivé jusqu'ici à déterminer, même approximativement et fût-ce dans une partie bien délimitée de l'ouvrage, ce qui doit leur être attribué.

M. Goguel se défend « d'aborder le problème de la composition » du livre johannique, pour un motif excellent : la solution ne saurait dépendre de l'examen « d'un seul groupe de récits, quelque importance qu'ait ce groupe » (p. 109 n.). Mais il ne dissimule aucunement qu'il est gagné à l'hypothèse de la pluralité des auteurs. Il croit reconnaître à « plusieurs indices matériels » que le récit de la passion « sous sa forme actuelle n'est pas homogène » (p. 103). Il serait inutile de répéter ici les observations qu'on a déjà eu occasion de présenter à propos de la brochure de Gregory sur « Wellhausen et Jean ». Ces remarques pourraient toutefois contribuer à éclairer quelques-unes des amphibologies contre lesquelles, depuis les premières pages de l'introduction, le lecteur ne se sent pas toujours assez efficacement protégé.

F. N.

EUG. DE FAYE. — **Étude sur les origines des Églises de l'âge apostolique.** — Paris, Ern. Leroux, 1909, in-8° de III-268 p. (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses*, t. XXIII).

Ce livre est non seulement intéressant, mais encore personnel et original ; c'est un premier mérite ; il s'inspire de la plus louable prudence dans le maniement des textes ; il ne manque pas une occasion de marquer une salutaire défiance à l'endroit de l'hypercritique littéraire ; les aperçus ingénieux et les remarques suggestives n'y sont pas rares ; solidement informé, il est composé clairement et écrit avec simplicité, sans luxe inutile¹ ; ce sont là de grandes qualités ; et pourtant l'im-

1) A vrai dire je n'aurais pas vu de mal à ce que M. de Faye prit, à l'occasion, un peu plus de soin de la forme ; il m'est difficile de croire qu'une page puisse être un sommet en pleine lumière (p. 143), ou que des souvenirs cristallisés restent en même temps une pâte molle (p. 168) ; je ne pense pas qu'il

pression qu'il me laisse reste mélangée et, à parler franc, sur plusieurs points d'importance, il me paraît appeler les plus expresses réserves.

Il comprend trois parties. Dans la première (*Les sources du livre des Actes*), l'auteur étudie avec soin les 14 premiers chapitres des *Actes* qui intéressent son sujet, et se contente d'un coup d'œil rapide sur les autres. Sa conclusion est que le rédacteur de l'ouvrage a utilisé un écrit très ancien, composé, selon toute apparence, à Antioche et dont le contenu, tout à fait digne de confiance, peut encore se dégager des traditions orales, bien moins sûres, auxquelles Luc l'a mélangé. La composition de la relation d'Antioche s'expliquerait comme il suit : un Antiochéen sachant que son Église avait dû sa naissance à quelques disciples d'Étienne, chassés de Jérusalem après la mort violente de leur maître, a voulu faire comprendre pourquoi ils avaient été contraints de quitter la ville sainte ; en conséquence il lui a fallu donner une idée de l'enseignement d'Étienne et, pour rendre cet enseignement intelligible, tracer une rapide esquisse de la vie de l'Église apostolique depuis ses débuts. L'auteur de notre livre des *Actes* serait bien, conformément à l'opinion de Renan et à celle de Harnack, le médecin Luc, compagnon de Paul ; homme consciencieux et même scrupuleux, il serait aussi, malheureusement, fort crédule ; il aurait pour le surnaturel un goût exagéré et manquerait de sens critique, si bien qu'il ne faut pas lui faire confiance inconsidérément dans les additions qu'il apporte à la source antiochéenne et que là où il se met en désaccord avec Paul son témoignage doit être écarté. M. de Faye a déployé beaucoup d'ingéniosité pour isoler le document d'Antioche des additions lucaniennes et pour en recoudre les morceaux épars ; j'avoue que son exégèse simple et raisonnable repose agréablement des acrobaties que ne nous épargnent pas toujours des critiques trop ingénieux et qu'il s'en faut de peu qu'elle n'entraîne entièrement la conviction. Cependant, il faut bien convenir que l'opinion selon laquelle la source première des *Actes* serait un document antiochéen et non une relation de caractère pétrinien, reste une hypothèse ; que, dès qu'on l'accepte, la reconstitution de l'ensemble de cette vénérable relation n'offre plus de sérieuses difficultés, sans que pourtant rien nous puisse garantir qu'elle est vraie ; qu'enfin, en partant de la vieille supposition de l'existence d'un document pétrinien, on

soit tout à fait correct d'écrire « on regardait *au* passé » pour « *vers* le passé » (p. 170) et j'avoue que « se dépréoccuper » (p. 196) m'inquiète un peu. Mais ce sont là des vétilles.

édifie une constructoin qui paraît aussi assez vraisemblable. Ce qui, en revanche, me semble établi par M. de Faye, c'est qu'il est impossible de demander à la première partie des *Actes* plus d'histoire qu'il n'en a tiré lui-même. Je n'insiste pas sur l'attribution du livre à Luc; je remarque seulement que les objections soulevées naguère contre elle, à propos du *Lukas der Arzt* de Harnack, subsistent toutes. Pour ma part, j'admets difficilement qu'un homme si « scrupuleux » qu'est, nous dit-on, l'auteur des *Actes*, ait pu concilier son fidèle attachement à son maître et compagnon, Paul, et le sans-gêne avec lequel il le contredit dans son chapitre XV, par exemple. Je sais bien que M. de Faye a implicitement répondu dans la dernière partie de son ouvrage à l'objection tirée de la faible intelligence du paulinisme que manifeste le rédacteur des *Actes*, en soutenant que l'Apôtre donnait, pour ainsi dire, deux enseignements, l'un, celui de sa prédication, tout simple et tout pratique, directement inspiré de l'Évangile de Jésus, l'autre, celui de l'Épître aux Romains, fruit de sa propre méditation théologique, réservé à ces consultations ou instructions professées à distance, comme des compléments de luxe aux doctrines fondamentales; Luc s'en serait tenu à ces dernières, comme d'ailleurs l'ensemble des Églises fondées par l'Apôtre. C'est une opinion intéressante, mais, si elle vaut d'être prise en considération pour expliquer le long oubli, dans les communautés chrétiennes, de ce que nous considérons comme le vrai paulinisme, elle est peut-être moins satisfaisante au regard de la pauvreté de la théologie des *Actes*, donc l'auteur, si c'était Luc, devait, je pense, être au courant des opinions particulières de son maître et y attacher quelque prix; à plus forte raison ne devrait-il pas le contredire sur des affirmations de faits fort importants. Je ne vois pas bien comment M. de Faye, qui insiste justement sur ces contradictions, aussi bien que sur les inexactitudes générales des développements directement puisés par le rédacteur dans la tradition orale, peut penser qu'elles ne s'opposent pas à l'attribution des *Actes* à Luc.

La seconde partie du livre (*L'Église de Jérusalem*), est consacrée à reconstituer l'histoire et à faire revivre la physionomie de la première église apostolique; la troisième partie (*Les Églises pagano-chrétiennes*) trace un tableau des communautés d'origine paulinienne. Toutes deux sont dominées par une question générale: « Pourquoi le christianisme, dès qu'il paraît, soit en Palestine, soit dans le vaste monde gréco-romain, prend-il aussitôt la forme d'une église? »

Débarrassons-nous d'abord de quelques observations de détail. Faut-

il donc donner si complètement la préférence à Paul sur les Synoptiques dans les récits relatifs aux apparitions du Ressuscité (p. 117)? Sans doute la tradition que rapporte l'Apôtre a été fixée par l'écriture longtemps avant que ne soit rédigée la version des Synoptiques que nous possédons, mais, en définitive, mis à part sa propre vision, Paul ne fait que répéter ce qu'on lui a dit, avec une fidélité impossible à contrôler. De son temps même, ne circulait-il pas déjà plusieurs versions assez différentes sur la seconde vie terrestre de Jésus? — Est-il prudent de dire que Pierre, s'étant détaché de l'église de Jérusalem, se rend à Corinthe, puis à Rome (p. 137)? J'admets que M. de Faye considère comme démontré que Pierre a paru dans la ville — encore faudrait-il savoir quand — et je me contente de répéter, sans insister, que ce séjour me paraît bien peu probable; mais sur quelle présomption fonder l'affirmation d'un apostolat de Simon Barjona à Corinthe? Denys de Corinthe écrit, il est vrai, vers 170, que l'église dont il occupe le siège épiscopal a été plantée par Pierre et par Paul (Eus., *H. E.*, II, 25, 8), seulement il y a toutes les chances pour qu'il se soit trompé, en interprétant mal I Cor., 1, 12 et III, 21, où Paul parle d'un parti de Céphas qui contribue à troubler l'église de Corinthe, ou qu'il se soit fait l'écho de quelque tradition locale, intéressée autant qu'erronée. Si M. de Faye a de solides raisons d'accepter le dire de Denys, il aurait bien fait de les confier à une note. — Les bonnes intentions les plus courageuses ne suffisent pas toujours à nous faire éviter les séductions de l'interprétation des faits; j'en trouve une preuve à la p. 139, où l'auteur nous parle du dernier séjour de Paul à Jérusalem; il juge fort sévèrement les anciens de l'église, qui auraient tout d'abord répandu contre l'Apôtre la plus odieuse calomnie, puis l'auraient perfidement embarqué dans une mortelle aventure, finalement l'y auraient abandonné de gaieté de cœur; c'est possible, mais les textes ne le disent pas et il ne suffit pas de rappeler que « l'excellent Luc » se trouvait empêché par son âme trop droite et trop candide de comprendre les faits et les propos qu'il rapportait, pour prêter, avec quelque apparence de certitude, aux chrétiens de Jérusalem, d'aussi vilains sentiments. En réalité, M. de Faye s'est fait d'eux une opinion générale sur laquelle nous reviendrons et qui explique, j'allais dire qui détermine, son appréciation dans ce cas particulier. — A la p. 147, je lis que l'Église de Rome « paraît bien être la fille d'Antioche »; c'est là un point que j'aurais plaisir à voir établi autrement que par une prudente affirmation. — A la p. 157, il est dit que c'est la clairvoyance que montre Pierre le jour de la Pentecôte en reconnaissant « l'esprit de

Jésus », qui fonde son autorité dans l'Église de Jérusalem, si bien que « d'un mouvement unanime, les disciples saluèrent en lui leur véritable chef »; je ne crois pas être trop sévère en affirmant que M. de Faye mérite intégralement ici le jugement rigoureux qu'il porte lui-même sur l'exégèse arbitraire. — N'est-ce-pas vraiment recourir à un procédé qui devrait avoir fait son temps que d'écrire (p. 161) : « La belle réponse de Pierre (au sanhédrin) doit être authentique. Elle est trop bien en situation, trop caractéristique de l'homme pour ne pas l'être »? — Je considère encore comme dépassant les textes l'opinion (p. 161) que Jean paraît très effacé à côté de Pierre dans la communauté de Jérusalem; pour bien apprécier son rôle il faut songer à l'obscurité où demeurent collectivement les dix autres Apôtres. — M. de Faye admet que les Églises pauliniennes sont fondées « en plein paganisme »; dans sa première mission, dont le vrai chef est Barnabé, il prêche aux Juifs, et à leurs prosélytes, mais, après le partage qu'il conclut avec Pierre, il ne s'occupe plus des synagogues (p. 197) et l'auteur admet la réalité de sa prédication devant l'Aréopage (p. 196); or, non seulement je crois fermement que le discours d'Athènes est entièrement apocryphe, mais je ne me représente pas même comment Paul aurait pu aborder les vrais et purs païens et où; en fait, les *Actes*, xvi et ss. nous montrent qu'il ne change pas de méthode durant sa seconde mission, où il fait à sa guise, qu'il prêche dans les synagogues et qu'il gagne des judaïsants, des *craignant Dieu*. — Je ne vois pas bien comment on peut dire (p. 217) que, dans sa prédication aux Galates, Paul « ne touche pas aux rapports de l'ancienne et de la nouvelle religion », si on admet que *le fait* de la rédemption occupe déjà le centre de son enseignement. — Pourquoi (p. 236) la foi en Jésus-Christ et les observances légales n'auraient-elles pu aller ensemble? Rien du tout ne nous autorise à penser que le Christ n'était pas légaliste; il ne faisait pas consister toute la religion dans les pratiques de la Loi, c'est entendu; il protestait contre leur tyrannie desséchante, soit; mais il ne les rejetait pas; le zèle légaliste de ses Apôtres suffirait à l'établir; on ne peut penser le contraire qu'à la condition de se faire préalablement du caractère et de l'œuvre de Jésus, et de l'esprit de l'Église apostolique une représentation que je ne crois pas historique et c'est sur ces deux points de la thèse de M. de Faye que je voudrais insister un peu, sans chercher à allonger davantage la liste des querelles de détail.

Pour M. de Faye c'est dans le Sermon sur la montagne qu'il faut aller chercher l'essence de l'enseignement de Jésus, qui se trouve être à

la fois moral et social; il exprime un idéal qui doit se réaliser dans un « nouvel Israël »; l'institution du « collège des Apôtres » marque en quelque sorte le point de départ de l'établissement de la Cité de Dieu sur la terre et en propose le modèle; bien plus, il n'est rien dans l'action de Jésus et dans sa prédication « qui ne serve à établir le Royaume de Dieu »; d'où il suit que ce Royaume est à concevoir non pas comme une révolution eschatologique, mais comme une transformation morale supposant une profonde modification sociale de l'humanité. Jésus n'est pas un simple prophète juif, c'est le Réformateur divin et, de ce point de vue, le mot célèbre de Luc, xvii, 20 devient lumineux : « car voici, le Royaume de Dieu est au milieu de vous ». D'un geste Jésus montre ses disciples. « Le collège apostolique, voilà le Royaume, voilà tout au moins le noyau du nouvel Israël » (p. 114). Cette conception de l'œuvre de Jésus n'est évidemment pas neuve tout entière; les théologiens protestants s'y sont nécessairement attachés; je ne crois pas que le talent de M. de Faye la rende historiquement acceptable. D'abord, à moins que d'admettre le postulat orthodoxe de la mission divine de Jésus, on ne voit vraiment pas dans quel milieu il aurait pu se former pour se singulariser à un tel point parmi les hommes de sa nation; on comprend à la rigueur qu'un rabbin habitué à réfléchir sur les données de la religion de ses pères se soit haussé jusqu'à l'universaliser, partant jusqu'à la spiritualiser toute, mais, dans l'esprit d'un charpentier galiléen, pareille opération est-elle vraisemblable? Il y a plus; les textes permettent-ils réellement de croire qu'elle s'y est accomplie? Je ne le pense pas. En un temps où l'universalisme de la religion chrétienne, désormais séparée d'Israël, semblait un résultat acquis, les fidèles n'étaient pas encore parvenus à se débarrasser du souvenir précis du particularisme juif de Jésus; ils savaient encore qu'il avait protesté de son intention d'observer toute la Loi et, bien qu'ils commençassent à douter que l'aurore du dernier jour fût proche, ils redisaient la parole du Maître, qui avait annoncé l'accomplissement de ses promesses avant que n'eût passé « cette génération ». Faut-il donc croire avec M. de Faye (p. 167) que les disciples n'ont pas compris ce que voulait dire le Christ quand il avait avancé cette solennelle affirmation? Que ce n'est pas à lui, mais à eux qu'il faut rapporter la représentation eschatologique de son Royaume et, en quelque sorte, la *judaïsation* de toute son œuvre? Cela ne me paraît guère possible, car, enfin, Jésus avait parlé et vécu pour ses disciples d'abord et comment supposer qu'il ne leur ait pas fait comprendre sa vraie pensée sur le principe même et le but de sa « levée »? Or,

incontestablement, ils ont vécu dans l'attente d'un événement surnaturel, d'une transformation messianique du monde, conformément à un des schémas eschatologiques qui avaient, de leur temps, cours en Palestine.

M. de Faye écrit (p. 126) : « Jésus n'a pas constitué l'église, mais la religion qu'il avait formulée devait nécessairement revêtir cette forme ». Peut-on dire, sans forcer les termes au point d'exprimer une idée fausse, que Jésus a fondé une religion ? Qu'une religion soit, par des voies qu'il n'a certainement pas aperçues, sortie de son initiative, c'est un fait que personne ne conteste ; mais lui-même a-t-il eu conscience de se séparer d'Israël, de renverser l'Ancienne Loi pour en établir une Nouvelle ? Rien, à prendre les mots dans leur sens précis, ne nous autorise à le supposer ; quelques traits, d'ailleurs plus ou moins authentiques, lancés contre les Pharisiens ou la tyrannie desséchante du légalisme, ne suffisent pas à justifier pareille hypothèse. Elle s'est cependant imposée à l'esprit de l'auteur, d'abord parce qu'en rejetant le caractère eschatologique de la prédication de Jésus, on accentue nécessairement son originalité religieuse, ensuite parce que l'opinion que le collège des Apôtres marque le commencement d'une *institution* réfléchie pousse à la conclusion que le Christ a bien voulu non pas précisément une église, mais une réorganisation d'Israël, puis du monde, au triple point de vue religieux, moral et social, laquelle ressemble singulièrement, quant à son principe, à l'Église même. Pour ma part, je reste persuadé que, tout à son rêve de transformation du monde par Dieu, et en conformité des postulats essentiels du messianisme, il n'a eu conscience ni de fonder une religion, ni d'inaugurer une société nouvelle ; il a seulement prêché l'effort personnel qui, arrachant l'homme au péché, le rend digne d'obtenir une place dans le Royaume qui vient. Et, à s'en tenir aux textes, c'est bien ainsi que les Apôtres, qui, selon toute apparence, savaient mieux que nous ce que Jésus leur avait dit, ont compris sa parole.

Selon M. de Faye, en la comprenant ainsi, ils se sont trompés ; ils ont oublié l'essentiel de l'enseignement du Christ ; leur intelligence n'égalait pas leur bonne volonté et ils n'ont pas su résister aux puissantes suggestions du milieu hiérosolymite que leur judaïsme atavique favorisait, en sorte que l'église apostolique perd l'esprit de l'Évangile galiléen et que le légalisme la reprend plus ou moins. Elle se désintéresse de l'évangélisation du monde païen ; c'est elle, probablement, qui formule *Mt. V, 18-19*, sur la nécessité de l'accomplissement intégral de

la Loi avant la fin du monde¹; elle donne de la vie terrestre du maître une interprétation si étroite que cette vie devient « une gêne pour la libre expansion de la foi nouvelle »; c'est elle encore qui invente la conception eschatologique du Royaume (p. 137). Le véritable héritier de la pensée de Jésus, c'est, en définitive, Paul, et non point un autre. Au premier abord, on hésite à le croire, tout simplement parce qu'on ne considère que sa théologie, mais celle-ci reste subordonnée à l'Évangile de Galilée (p. 216), qui triomphe dans les églises pauliniennes, alors que la théologie de l'Apôtre n'y est pas comprise, preuve qu'il ne la donne pas comme essentielle à l'intelligence de la vérité. Or, Paul ne prêche pas explicitement l'opposition de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi (p. 217) et son enseignement pratique reste certainement très simple (p. 244); mais il s'éloigne en fait du Judaïsme parce qu'il suit Jésus et parce que la foi en Jésus et les observances légales ne pouvaient aller ensemble (p. 236). — Il est à peine besoin d'insister sur les objections que soulèvent pareilles thèses, dont j'ai le regret de dire qu'elles me semblent sortir de la plume d'un théologien ingénieux plus que de celle d'un historien entièrement « objectif ». Comment admettre, sans preuves péremptoires, que les compagnons de Jésus, les fils de son esprit et de son cœur, choisis par lui, entre tous ses disciples, pour être les dépositaires de sa pensée, l'aient trahie à ce point? Ne savaient-ils pas, au moins, quelle attitude il avait prise vis-à-vis de la religion de ses pères et, en les supposant dénués de toute intelligence, ce qui serait une irrévérence gratuite, peut-on croire qu'ils aient été même incapables de garder une habitude que le Maître leur avait sûrement donnée, d'observer un précepte pratique qu'il n'avait pas pu ne pas formuler? Pouvaient-ils ignorer ce qu'il avait souhaité qu'ils fissent à l'égard des étrangers, puisque lui-même avait pris, vis-à-vis de ceux-ci, au moins deux fois, à en croire l'Évangile, une attitude très nette? Je crains que poser ces questions ne soit, du même coup les résoudre. Et comment supposer que Paul, un pharisien, un docteur de la Loi, qui n'avait jamais connu Jésus, et n'avait pu recevoir son Évangile que de la bouche des disciples directs, l'ait mieux compris que les Apôtres de Galilée? A s'en tenir aux apparences, je veux dire aux conclusions que suggèrent les textes, la vérité est tout autre. De l'authentique enseignement de Jésus,

1) M. de Faye n'ose pourtant pas attribuer le fond même de ces deux versets aux Apôtres, mais il pense qu'ils ont *interprété*, c'est-à-dire déformé une parole authentique de Jésus (p. 137, n. 1).

Paul n'avait qu'une impression assez superficielle, mais il croyait fermement que le Crucifié était le Messie annoncé par les Prophètes et, tout d'abord, il chercha à faire passer sa conviction dans l'esprit de ses compatriotes; ce furent le mauvais accueil qu'ils lui firent et les satisfactions qu'en revanche lui donnaient les « craignant Dieu » qui changèrent l'orientation de sa prédication. Et alors une adaptation s'imposa à lui; ce fut elle, en grande partie, qui engendra sa théologie; ce fut elle également qui l'éloigna du légalisme. Je ne pense pas qu'il ait trouvé sa théorie de la Rédemption dans l'Évangile de Galilée et l'on comprend très bien qu'elle soit sortie d'une méditation sur le « scandale de la Croix », dans un milieu auquel ce scandale pouvait être particulièrement sensible et qui se préoccupait beaucoup d'intercession, de purification, de rédemption. Tout de même, il ne paraît guère possible de dire qu'un enseignement où la spéculation touchant la Rédemption tenait la place centrale était encore très simple; encore moins peut-on le confondre avec le véritable Évangile du Christ. Entre le paulinisme pratique et le paulinisme intégral, il y eut toujours sans doute quelque distance; mais je crains que M. de Faye ne l'exagère; de ce qu'en fait Paul n'a pas été bien compris, il ne suit pas qu'il n'ait pas souhaité de l'être et certes ce n'était point uniquement d'idées propres à Jésus qu'il nourrissait sa pensée.

Reste la question : pourquoi la foi chrétienne a-t-elle partout engendré des groupements originaux, des églises? Si j'ai bien compris M. de Faye, c'est, en dernière analyse, dans la volonté même du Christ, qu'il faut chercher l'explication et le point de départ de ce phénomène; il souhaitait que ses fidèles formassent un groupement fraternel, premier noyau de la Cité de Dieu. Cependant on ne saurait dire que Jésus et les disciples qui l'accompagnaient formassent une *église*, selon le sens que l'usage a prêté à ce mot et qui suppose organisation et administration. M. de Faye ne le dit pas non plus; mais alors, je ne vois plus très bien en quoi la première *compagnie* chrétienne se différencie en fait de telle ou telle autre secte religieuse à ses débuts. Que Jésus ait mis l'accent sur les préceptes de la fraternité et de l'amour mutuel, il se peut, mais il ne les a inventés ni l'un ni l'autre; les docteurs juifs ne se lassaient pas de les proclamer et rien du tout ne prouve qu'il leur ait donné plus d'extension qu'eux. Que les frères se soient groupés à Jérusalem, qu'ils y aient vécu d'une vie si étroitement commune qu'on a pu croire de nos jours à l'établissement d'une sorte de communisme parmi eux, il suffit pour l'expliquer de songer aux nécessités que leur im-

sait l'hostilité latente des gens du Temple, et à ce désir de se serrer les uns contre les autres, qui se retrouve chez tous les fidèles des petites sectes; les Juifs de la *diaspora* se comportaient en somme de même dans les villes du paganisme. M. de Faye avoue d'ailleurs que le conventicule apostolique de Jérusalem n'a rien d'une église, qu'il n'est qu'un groupe de messianistes (p. 171) et il écrit (p. 185), à propos de la première église d'Antioche, qu'elle est très différente « de tout ce que nous appelons de ce nom ». C'est parfaitement exact; mais alors, je le répète, je ne vois plus ce que la forme d'association que nous connaissons sous ce nom d'*église*, a de spécifiquement chrétien. Jusqu'ici on croyait généralement que les fidèles du Christ, d'abord groupés, par la communauté de leur espérance et de leur foi, en conventicules inorganiques, avaient plus ou moins consciemment pris modèle sur les synagogues et subi, dans des proportions variables selon les lieux, l'influence des associations païennes, quand la nécessité les avait contraints à s'organiser; que c'était là un phénomène de la seconde heure, provoqué par les nouvelles conditions de vie imposées au christianisme par sa séparation du judaïsme et qui, ni dans son principe ni dans ses effets, ne paraissait extraordinairement original. Pour croire le contraire, il faut délibérément faire remonter à Jésus le principe conscient et voulu de l'organisation ecclésiastique; comme, à serrer les termes, M. de Faye ne va pas tout à fait jusque-là, j'avoue ne pas bien comprendre en quoi consiste exactement son explication de l'organisation des groupements chrétiens en églises. Tout à la fin de son étude (p. 251), il fait, il est vrai, une allusion à ce rapprochement qui s'impose entre les églises, d'une part, les synagogues et les associations du paganisme, d'autre part; mais il estime que les ressemblances ne sont rien à côté des différences; c'est là, à mon avis, une opinion exagérée et qui se rapporte à la tendance générale de tout le livre, qui est de trop singulariser le mouvement instauré par Jésus.

Je sais bien qu'à isoler ainsi quelques propositions du détail des discussions qu'elles comportent et des nuances qui les expriment, on risque de les fausser; je ne crois pourtant pas avoir trahi la pensée de M. de Faye; il ne me paraît pas que son explication de l'origine de l'Église, pour si agréable qu'elle puisse être aux conservateurs, soit en passe de supplanter celles, moins simples et moins décisives, que les historiens ont essayé jusqu'ici de donner du phénomène. Et cela ne veut pas dire que son livre soit inutile; il est au contraire à lire de très près et à méditer.

Ch. GUIGNEBERT.

RICHARD M. MEYER. — Altgermanische Religionsgeschichte.
Quelle und Meyer. — Leipzig, 1910. In-8° de xx-645 pp. Pr. rel. 17 m.

Comme nous avons déjà une « Germanische Mythologie » (1891) et une « Mythologie der Germanen » (1903) d'Elard Hugo Meyer, M. Richard M. Meyer écrivant, aussi lui, sur le même sujet, était bien obligé, pour distinguer son livre, de lui trouver un titre différent. De là cette « Histoire de la religion des anciens Germains ». Si l'on prend le mot « religion » dans son sens le plus abstrait, soit, ce titre peut passer. Autrement, il induirait facilement en erreur : car il n'y a eu chez les anciens Germains que de multiples croyances et des pratiques cultuelles extrêmement variées, d'où, sans doute, une religion nationale eût pu naître avec le temps, si une religion étrangère, supérieure et toute faite, n'était venue s'imposer.

L'ouvrage de M. Richard M. Meyer se divise en neuf chapitres successivement consacrés à I des considérations sur la mythologie en général et II sur la mythologie indo-germanique en particulier ; III à la basse mythologie, c'est-à-dire aux croyances fétichistes, animistes et naturistes ; IV à la mythologie supérieure : demi-dieux et dieux ; V au culte ; VI à la cosmogonie ; VII à l'histoire de la religion germanique depuis les plus lointaines origines ; VIII à la théologie nordique ; enfin, IX à l'historique des théories mythologiques avant et après J. Grimm. Le tout suivi de tables et index.

Ainsi qu'on le voit, au contraire de P. Herrmann, qui distinguait la mythologie nordique ou scandinave de l'allemande proprement dite, M. Richard M. Meyer condense en un tout unique tout ce qui a rapport aux différents pays germaniques. Il est cependant incontestable que l'on se ferait une idée très fausse, si l'on s'imaginait que telle tribu barbare des grandes invasions avait les mêmes pratiques et croyances que les Scandinaves à l'époque des Vikings. M. Richard M. Meyer lui-même l'indique. Cf. p. 58. En outre, ces coutumes et croyances ont certainement dû varier d'une région à l'autre, du nord au sud, de l'est à l'ouest de la Germanie. On ne peut donc pas dire : Voilà quelle a été la religion des anciens Germains ; mais seulement : Voilà les idées et les pratiques religieuses que l'on a observées chez les différents peuples de race germanique. Ces idées et ces pratiques, par induction autant que par comparaison avec celles d'autres peuples primitifs, toutes mêlées

qu'elles soient actuellement et sur un même plan, correspondent néanmoins à des couches de culture qu'il serait tout particulièrement intéressant de reconnaître. A quelles époques de l'histoire germanique ces couches se sont-elles formées? C'est ce qu'il serait curieux de rechercher et qui pourrait n'être pas aussi impossible que cela paraît au premier abord. M. Richard M. Meyer n'a guère eu que l'idée de le tenter.

Ce qui n'empêche qu'il y ait tout au long de son livre quantité d'idées originales. Je citerai sa distinction entre le conte et le mythe. Distinction juste pour le conte et le mythe tels qu'ils existent aujourd'hui : beaucoup de contes n'en sont pas moins d'anciens mythes, dénaturés par l'imagination populaire. Je dirais la même chose des légendes héroïques : sous le vêtement humain c'est, le plus souvent, un dieu qui se cache, un dieu que les hommes, sauvages ou barbares, se sont fait à leur image et qui s'est transformé avec eux ; lorsqu'ils n'ont plus cru à ce dieu, celui-ci a continué de vivre, comme un héros ou comme un saint, à moins que ce ne fût comme un simple aventurier.

Là encore il vaudrait la peine de prendre isolément chacune des divinités, de l'étudier physiquement et moralement, et de fixer l'âge de chacun de ses traits, de chacune de ses qualités, d'expliquer ses transformations et ses changements, qu'ils soient dus à des causes intrinsèques ou à des influences extérieures : cela, bien entendu, en n'oubliant pas que le même dieu peut avoir des noms différents selon les temps et les régions. M. Richard M. Meyer y touche souvent. Cf. p. 178 et suiv. ce qu'il dit du dieu Tyr. En le faisant plus à fond, peut-être serait-il arrivé à fonder sur un fait expérimental son assertion que le culte du soleil, de la lune, du ciel, de la terre n'est venu qu'après celui du nuage, du vent, de l'éclair, du feu. C'est une affirmation toute gratuite, à laquelle je ne saurais, pour ma part, me rallier. De même que le soleil a précédé le feu, les hommes n'ont adoré celui-ci qu'après celui-là. Ce que dit M. Richard M. Meyer du culte du soleil et de la lune est d'ailleurs un peu vite expédié. Cf. p. 105.

Il y a bien d'autres points sur lesquels je ne serais pas du même avis — ce qui ne veut pas dire que j'aie raison. Par exemple, p. 85, M. Richard M. Meyer affirme que rien ne nous permet de croire à la transmigration des âmes chez les anciens Germains. Que signifient donc ces vieilles chansons scandinaves, où telle jeune fille est successivement métamorphosée en épée, en lièvre, en biche, en oiseau, etc., tout en conservant sous chacune de ces formes son entière personnalité? Sans doute, c'est une opération magique, cela : mais les Scandinaves ne

l'eussent point imaginée, s'ils n'avaient, à un moment ou l'autre de leur développement, cru que notre âme peut quitter notre corps pour s'en aller vivre dans un autre. Et, à ce propos, je ferai remarquer que la part faite à la magie et à son influence sur le culte est vraiment insuffisante.

J'ai fait bien des critiques ; je pourrais exprimer d'autres réserves encore, quand au plan surtout, qui me paraît trop « flou » et dans lequel je ne comprends pas la place des derniers chapitres sur l'histoire des théories mythologiques ; je préfère conclure en disant que le livre de M. Richard M. Meyer, où abondent les aperçus ingénieux, s'il n'apporte rien de bien nouveau, fait penser et donne beaucoup à chercher : c'est un éloge que l'on ne pourrait pas faire de tous ses congénères.

Léon PINEAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Comtesse EVELYN MARTINENGO CESARESCO. — **The place of Animals in human Thought.** Londres, Fischer, 1909. 1 vol. in-8° de 376 pages. Nos « frères inférieurs », ainsi que disait Michelet, jouent un rôle de plus en plus important dans les études de folk-lore et même d'hiérologie. L'auteur du présent volume ne se contente pas, comme naguère M. Angelo de Gubernatis dans son ouvrage classique *Zoological Mythology*, de colliger méthodiquement les légendes et les mythes qui se rattachent aux diverses espèces d'animaux. M^{me} Martinengo Cesaresco s'attache plutôt à établir, conformément au titre de son volume, la place occupée par la gent animale dans les conceptions religieuses et même sociales des différentes races humaines. Il en résulte clairement que l'unité de la vie, ou, en termes moins abstraits, la conscience de la parenté entre l'homme et l'animal était généralement répandue, longtemps avant Lamarck et Darwin. On la retrouve, en effet, non seulement chez tous les peuples primitifs sans exception, mais encore dans les cultes officiels de toutes les nations polythéistes et même dans les théodicées les plus raffinées de l'Orient où elle est d'ordinaire associée à l'idée de transmigration. Les derniers néoplatoniciens du paganisme, Plotin et Porphyre, estimaient qu'entre l'âme de l'homme et celle de l'animal, il n'y avait qu'une différence de degré. Il est inutile d'insister sur la camaraderie du serpent avec nos premiers parents dans la Genèse. François d'Assise prêchait à ses frères les poissons et à ses sœurs les hirondelles. Cependant, en général, le christianisme ne s'est pas montré tendre pour les rêves de métempsychose ou de parenté animale. Si l'Église attribua parfois aux bêtes une certaine personnalité morale, ce fut pour avoir occasion de les juger et de les condamner en cas de perversité diabolique. La Renaissance, par ses tendances panthéistes, fit revivre les sympathies pour toutes les créatures vivantes. Mais ce fut, au siècle dernier, le Darwinisme qui donna à ces sympathies une base scientifique, en même temps que la révélation des littératures orientales nous présentait le monde animal sous des traits humains. — L'auteur a très bien décrit cette évolution de l'esprit contemporain qui, à l'en croire, aboutit à l'alternative ou bien d'admettre la survivance des animaux aussi bien que des hommes, ou bien de refuser aux uns et aux autres le privilège de l'immortalité. Je dois cependant faire observer qu'il existe une doctrine philosophique qui prétend fournir le moyen d'échapper à ce dilemme; c'est la doctrine de l'immortalité conditionnelle, réservant la survivance, même parmi les hommes, à ceux-là seuls qui ont atteint un certain degré de développement intellectuel et moral.

G. D'A.

PAUL SARTORI. — **Sitte und Brauch**, I. Die Hauptstufen des Menschendaseins. Verlag von Wilh. Heims. — Leipzig, 1910. In-8° de viii-186 pp. — Ce volume est le cinquième d'une collection de « Manuels de Folk-Lore » dans laquelle déjà MM. Wehrhan, Thimme, Schell ont successivement étudié la Légende, le Conte, le Volkslied, les Chants et Jeux de l'enfance. Chacun sait ce qu'est un manuel et qu'il n'y faut chercher que les grandes lignes d'un sujet, que les traits principaux qui le caractérisent. M. P. Sartori a voulu dans cette première partie donner une idée des usages et coutumes qui ont trait aux principaux moments de la vie humaine, la naissance, le mariage, la mort. Les détails qu'il cite sur le mariage sont particulièrement nombreux et beaucoup sont des plus curieux. Évidemment, il ne pouvait avoir la prétention d'être complet. Il y eût fallu des volumes. Ce qu'il a fait suffit pour montrer et l'intérêt et la richesse de cette matière. A qui entreprendrait de l'étudier plus à fond il indique dans une abondante bibliographie les principaux ouvrages à consulter non seulement pour les différentes provinces de l'Allemagne, mais aussi pour les autres pays germaniques et pour le reste de l'Europe, voire, mais de façon insuffisante, pour toutes les parties du monde.

LÉON PINEAU.

VICTOR MONOD. — **De titulo Epistolae vulgo ad Hebraeos inscriptae**. Montalbani ex Typis Imprimerie Coopérative, 1910. 1 br. in-8° de 46 pages. Prix : 1,50. — Dans cette thèse complémentaire présentée à la faculté de théologie de Montauban, M. Victor Monod, reprend et essaye d'établir à nouveau une conjecture récemment exposée par M. F. M. Schiele sur le sens du mot « Hébreux » dans le titre de l'épître.

S'appuyant sur le fait que le terme « Épître aux Hébreux » se rencontre avant le moment où l'épître anonyme est considérée comme l'œuvre de l'apôtre Paul, M. Monod soutient que le titre « aux Hébreux » n'a pas été forgé sur le type des formules « aux Romains », « aux Corinthiens » etc. pour faire entrer l'écrit auquel il était donné dans la collection des épîtres pauliniennes, mais il estime qu'il provient de l'auteur même de l'épître. L'argument ne nous paraît pas décisif. Le titre peut avoir été forgé sur le modèle des titres pauliniens, non pas pour faire de l'épître une œuvre paulinienne mais, plus simplement, pour donner un titre à un écrit qui n'en avait pas.

Pour M. Monod, « Hébreux » dans le titre, signifie « Ceux qui sont étrangers et voyageurs sur la terre », il s'efforce de montrer que l'étymologie justifie cette interprétation. Cette désignation convient bien pour des chrétiens, elle n'est cependant pas assez claire pour avoir pu être comprise d'elle-même. Si elle provenait de l'auteur, comme le pense M. Monod, il serait bien étrange qu'il ne l'ait pas accompagnée d'une explication. Si on l'attribue à l'ingéniosité de quelque scribe, elle ne jette aucune lumière sur l'épître elle-même.

L'auteur de cette petite thèse a déployé beaucoup d'ingéniosité. Si son sys-

tème ne peut être admis dans son ensemble, il faut reconnaître qu'il aura au moins eu le mérite d'appeler l'attention sur un des sens possibles de ce mystérieux terme d'« Hébreux ».

MAURICE GOGUEL.

J. GEFFCKEN. — **Aus der Werdezeit des Christentums**, 2^e édition. Leipzig, Teubner, 1909, 126 p. in-12, 1 M. 25. — L'auteur n'a pas la prétention de présenter au public un ouvrage solidement lié, mais une série d'exposés de vulgarisation sur quelques-uns des principaux mouvements d'idées qu'a eu à traverser, dans le monde gréco-romain, le christianisme des premiers siècles : épicurisme et scepticisme, stoïcisme et néoplatonisme, entraînements apocalyptiques et exaltations sibyllines, contradictions brutales mais intermittentes de la persécution, résistances impuissantes d'une dialectique qui opposait à l'adversaire avec moins d'éloquence que lui des raisons cependant meilleures, concurrences et complicités secrètes des autres propagandes orientales, complications ou stimulants des gnosés. La brochure de M. Geffcken aide à comprendre comment ces influences ont tantôt aidé de façon singulière au développement de la religion nouvelle, tantôt contrecarré un temps son action, sans s'exercer, toutefois, avec assez de vigueur ou de persistance méthodique pour en pouvoir triompher. Ce n'est point une dissertation, ni un livre. C'est une plaisante incitation à réfléchir.

Quoique les positions de l'auteur restent fort nettes, ses jugements ont pris, depuis la première édition, une forme un peu plus discrète. Les récents travaux de Wendland sur la civilisation gréco-romaine, et de Bousset sur la Gnose ont pu être utilisés. Le fruit a plus de maturité; l'écorce, moins de piquants.

F. N.

H. HEMMER. — **Clément de Rome**. Paris, Picard, 1909, 204 p. in-12°. 3 f. — Encore un utile volume de la collection de textes pour l'étude du christianisme publiée sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. Il contient, avec introduction, annotations et index, le texte grec et la traduction française de l'épître de Clément aux Corinthiens, puis de l'exhortation homilétique du second siècle qui a été faussement attribuée au même auteur.

M. Hemmer s'abstient prudemment d'identifier notre presbytre avec son homonyme le compagnon de Paul (Philip., IV. 3), ou avec le consul Flavius Clemens. Il ne croit pas pouvoir décider si Clément de Rome a subi le martyre. Il était probablement, d'origine, un Juif, mais hellénisant et cultivé; il lisait la Bible dans la version dite des Septante; on trouve la trace, dans son épître, de certaines idées stoïciennes (pp. 44 n. 47 n.). Cette lettre daterait des toutes dernières années du premier siècle. « Il faut nous résoudre à ignorer sinon le sujet, du moins l'occasion précise de la querelle » qui divisait alors les fidèles de Corinthe. C'est par « la rumeur publique » (p. xxxiv) que la

communauté de Rome paraît avoir été informée de ces dissensions. « Rien n'indique qu'elle ait été priée de s'entremettre » (p. xxxiii). Il n'y a donc plus, en l'espèce, matière à un argument pour l'extrême antiquité de la primauté romaine.

Le texte grec ici reproduit demeure, sauf exceptions, celui de l'édition de Funk. On sait que l'épître de Clément nous est parvenue dans deux manuscrits grecs, l'*Alexandrinus*, du ^v^e siècle, conservé au *British Museum* et le *Hierosolymitanus*, calligraphié en 1056, qui se trouve dans la bibliothèque du patriarcat grec, à Jérusalem. Des trois versions anciennes, latine, syriaque et copte, la première nommée remonte environ à la fin du second ou au début du troisième siècle, la dernière à la fin du quatrième. Les manuscrits grecs et la traduction syriaque font suivre l'épître clémentine authentique de l'homélie qui ne l'est pas. M. H. écarte l'hypothèse de sa composition par l'évêque romain Sôter.

Chaque section de cette introduction soignée est accompagnée de courtes notes bibliographiques. La traduction est exacte et vraiment française. Mais pourquoi parler à chaque occasion d'exomologèse des péchés (pp. 107, 146)? N'avons-nous pas les mots d'aveu et de confession? Se trouverait-il un lecteur qui fût encore en péril d'identifier toute confession avec celle qu'on a nommée auriculaire et sacramentelle? « Démettre » quelqu'un de l'épiscopat (p. 93) se disait, jadis. « Otez sous mes yeux » (p. 10) a dû échapper à l'attention du correcteur. P. 39 « je relâcherai (δῶσω) les impies comme prix de sa sépulture » voudrait être éclairé par une note. « Défaisons-nous de la duplicité » : il y a μή — non μηκέτι — διψυχῶμεν (p. 53).

On lit, p. 90, en note : « le rapprochement de XLIII, 6 avec Jean XVII. 3 comme aussi de XLII, 1.. avec Jean XVII. 18 est des plus intéressants pour l'histoire du 4^e évangile et pour la détermination de sa date. » Ceci devrait-il donner à croire que M. Hemmer partage l'opinion du P. Calmes (*l'Év. sel. S. Jean*, Paris, 1904, pp. 49-54), et que, pour lui aussi, l'auteur de la lettre clémentine a connu le 4^e évangile? Non, sans doute : Jean n'est pas mentionné (p. xli s.) dans l'énumération des écrits néotestamentaires desquels Clément s'inspire ou auxquels il fait allusion. Le 4^e évangéliste use d'une langue en partie déjà existante ; il y pouvait trouver quelques-unes des formules dont il s'est lui-même servi. Ainsi doit probablement s'expliquer l'analogie, car il n'y a pas identité, des expressions de Clément et de Jean sur le Dieu unique et véritable ; (voir Holtzmann-Bauer, *Ev. Br. u. Offenb. v. Joh.*, Tübingen, Mohr, 1908, p. 11).

F. NICOLARDOT.

E. Mogk. — **Die Menschenopfer bei den Germanen**, Leipzig, Teubner, 1909, 43 p. in-4°, 1 M.80. — L'unique monographie consacrée jusqu'alors

au sujet était celle de von Löher¹. Elle contestait le fait des sacrifices humains dans les religions germaniques. En faveur de la thèse opposée, qui n'a d'ailleurs plus à vaincre, M. E. Mogk n'apporte pas moins d'une cinquantaine de témoignages.

La plupart sont relatifs à des cas isolés de sacrifices votifs. Ils étaient offerts, parfois à l'occasion d'une traversée, plus généralement après un combat ; les victimes en étaient alors des prisonniers de guerre, immolés le plus habituellement à Odin. On trouve chez les peuples germaniques du Nord des traces de cette sorte de sacrifices dont le roi lui-même était la victime. C'est parmi les Suédois que cette pratique paraît s'être maintenue le plus longtemps. Toutefois l'histoire n'est pas en mesure d'en rapporter de cas précis. Tacite nous apprend que les Germains ont également pratiqué des sacrifices humains périodiques², mais les documents postérieurs sont extrêmement sobres d'indications sur ce point.

L'auteur trouve dans la qualité de dieu des morts, de sorte d'Hermès psychopompe, le caractère originaire de Wodan-Odin. Au moins est-ce, entre ses différents aspects, l'un des mieux attestés. Les Romains l'assimilaient à Mercure (mercredi : *wednesday*), mais on ne peut trouver là qu'un indice assez indirect et incertain de sa nature primitive³.

M. Mogk s'insurge avec raison contre l'hypothèse que les sacrifices humains germaniques aient eu un caractère pénal. Ce n'est pas pour punir un coupable qu'on le sacrifie, mais parce qu'on a besoin de victimes à sacrifier qu'on choisit très souvent des prisonniers de guerre, parfois de malheureux outlaws dont la personne était, par le fait de leur condamnation, perdue pour la communauté.

Dès le début et au cours de son travail, avec l'aisance qu'a accoutumé de lui laisser sa singulière érudition, M. Mogk n'a pas dédaigné de rattacher les faits dont il s'occupait ici particulièrement, à des considérations plus générales sur l'évolution des pratiques extraordinaires en solennités périodiques, sur les phases magique, compensatoire et votive, déprécatrice et eucharistique des services d'offrandes, sur l'atténuation des rites religieux les plus barbares, tels les sacrifices humains, en de simples coutumes inoffensives, par la substitution de quelques victimes à un grand nombre, de coupables à des innocents, d'animaux et finalement de grossiers simulacres ou de mannequins à des hommes.

F. N.

H. APPEL. — **Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende.** Teil II. Kirchengeschichte des Mittelalters mit verschiedenen Tabellen und Karten. 292 p. Leipzig, Deichert, 1910. — Prix : 3 marks 80. — M. Appel

1. *Sitzungsber. d. philol. hist. Cl. d. münch. Ak.*, 1882, I, 373 ss.

2. *Germ.* IX.

3. Cf. Chantepie de la Saussaye, *Lehrb.*, 3^e éd., p. 556.

vient de publier son second volume de l'Histoire de l'Eglise. Le premier a paraît-il, trouvé un accueil favorable ; nous le croyons volontiers et nous ne doutons pas que celui-ci ne rencontre une égale sympathie auprès du public, très spécial, auquel il est destiné. C'est en effet pour les étudiants que M. Appel compose cet ouvrage et il leur offre un résumé parfaitement clair de l'histoire de l'Eglise qui ne remplace pas cependant un cours ou une histoire ecclésiastique plus développée et complète. Aussi bien n'est-ce pas là le but de l'auteur. Il ne désire même pas que les étudiants, profitant du secours qu'il leur apporte, négligent l'étude et la lecture d'ouvrages plus étendus. Il fait passer devant nous le tableau de la vie ecclésiastique et religieuse exposant chaque sujet en quelques traits concis, mettant en lumière d'une façon très heureuse les points caractéristiques d'une période ou d'un événement, indiquant par des analyses d'ouvrages très succinctes les idées des principaux théologiens. Ce volume traite de l'histoire du Moyen-âge, de Justinien à la Réformation : l'Eglise grecque et l'Eglise d'Occident ; les commencements de la Réforme de l'Eglise ; la querelle des Investitures ; le monachisme ; la scolastique ; la papauté à Avignon ; les conciles réformateurs ; la Renaissance, etc., etc. Ce volume acquiert une valeur toute particulière, par ses listes, registres, index et cartes de tous genres. Ainsi, nous y trouvons la liste des empereurs, souverains ou rois grecs, francs, français et allemands, celle des papes, avec une courte notice pour chacun d'eux ; une table synchronistique contenant à côté de la caractéristique historique générale, les renseignements touchant la théologie, la dogmatique, la vie religieuse et ecclésiastique. Nous sommes persuadé qu'une œuvre de ce genre en français comblerait une lacune.

E. ROCHAT.

M. ORMANIAN, ci-devant patriarche arménien de Constantinople. — **L'Eglise arménienne**, Paris, Leroux, 1910, 8° de x-192 pages. — Ce livre manquait : c'est un solide et très clair manuel historique. On ne s'étonnera pas d'y trouver çà et là quelque couleur de manifeste adressé à l'Europe : « Cette Eglise est à peine connue dans le monde. Les écrivains les plus versés dans les études ecclésiastiques et sociales n'ont guère porté leur attention sur elle. Cependant, malgré sa situation modeste et l'obscurité de sa condition, elle ne laisse pas d'avoir une importance de tout premier ordre par la qualité des principes et des doctrines qui sont en elle .. » (p. 2). De là aussi, dans la manière dont M^r Ormanian expose l'histoire, la doctrine, la discipline, la liturgie de cette église dont il fut *pars magna*, quelque chose de direct, de « national » et presque d'intime qui, en révélant les faits, les anime singulièrement. Des chapitres comme ceux sur la doctrine sacramentaire, sur le clergé arménien et le célibat ou encore sur les efforts unionistes antérieurement au concile de Florence n'en sont pas moins d'une impeccable objectivité. Et du fait qu'ils sont écrits, sans haine et sans crainte, par un Arménien, par un représentant qualifié entre tous de l'église

arménienne, c'est encore du document historique précieux que ces derniers chapitres où l'auteur entre résolument en scène et dit bien franc ce qu'il croit vrai du caractère de ses compatriotes, du rôle de leur race et de leur église. Race et église, pour M^{sr} O., ne font qu'un : « L'Église nationale a été le seul lien qui a uni en un faisceau indestructible les débris dispersés de la race de Haïk » (p. 169). De ces « débris dispersés », peut-être conviendrait-il de ne pas s'exagérer trop, avec M^{sr} O..., la stricte homogénéité morale : à propos de la mort récente du catholicos Matheos II et de l'élection prochaine de son successeur, le *Times* établissait ce bilan sans illusions : « La communauté à laquelle présidera le nouveau catholicos n'est plus une race de simples paysans unis par le fait d'une oppression commune et se tournant vers l'Église comme vers le symbole unique de la vie nationale. La communauté comprend maintenant une riche classe de marchands dont les colonies se sont établies aussi loin que Manchester et Calcutta... Il se trouve dans la nation arménienne un nombre grandissant de jeunes gens instruits qui ont fait leurs études en Russie et en Turquie, et qui ont une tendance marquée à s'intéresser à la politique révolutionnaire. En outre, dans le Caucase du Sud grandit un prolétariat industriel. » Et les relations d'un pouvoir spirituel avec des forces aussi neuves, des éléments nationaux aussi complexes et aussi actifs devront s'inspirer de principes nécessairement assez évolués.

P. A.

Dr J. MERKT. — **Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi**, de la collection des *Beitr. z. Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance*. — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1910, 8° de 68. — Nous avons dit à maintes reprises le bien que nous pensions de la collection que dirige M. W. Goetz : les sujets sont choisis très judicieusement, ni trop vastes ni trop étroits, et sont traités selon une méthode à mi-route entre l'érudition analytique et la pure systématisation des faits. C'est par ces mêmes qualités — en passe de devenir des qualités de « firme », — que vaut le livre de M. J. M. La bibliographie sur la stigmatisation de saint François est énorme ; M. M. l'a résolument dominée et émondée. Il a classé les témoignages contemporains, les affirmations théologiques, les hypothèses scientifiques. C'est à l'hypothèse pathologique qu'il se range : Saint François, épuisé par la maladie, vivant dans la contemplation passionnée des souffrances du Christ, s'est autosuggestionné et, par son propre effort, des plaies pareilles à celles de Jésus se sont imprimées dans sa chair. M. Merkt a groupé un certain nombre de faits de stigmatisation analogues et de peu postérieurs à saint François. M. Merkt a soigneusement défini l'importance croissante des stigmates dans la canonisation, puis dans la légende du Père Séraphique ; son étude des bulles *Confessor Domini gloriosi, Usque ad terminos, Benigna operatio* sera utile à consulter. La stigmatisation n'en reste pas moins, même après ce très bon livre, un problème moral plus

encore que physiologique : c'est l'intrusion de l'ascétisme matériel au terme et comme en couronnement de la vie du plus « spirituel » des saints.

P. A.

PAUL VULLIAUD. — **La crise organique de l'Église en France.** — Paris, Bernard Grasset, 1910, in-16 ; 202 pp. ; prix : 2 fr. (Collection « Les Etudes contemporaines ».) — Se proposant de contribuer pour sa part à rendre au catholicisme « son ancienne et splendide vitalité », l'auteur, un laïque, recherche les causes de la crise que traverse l'Église en France. Il les trouve dans l'infériorité intellectuelle du clergé et dans l'inobservation des lois disciplinaires établies par le concile de Trente (inamovibilité des curés, nomination aux cures par concours). La révolution opérée dans la mentalité moderne par la critique historique lui paraît inconnue. Il ne soupçonne pas, par conséquent, l'étendue, la profondeur, le caractère incurable, le développement fatal de ce à quoi il voudrait remédier.

L'opuscule contient quelques remarques judicieuses sur l'étude des grands philosophes catholiques et sur le droit canonique, mais il est par ailleurs si vide de renseignements précis et d'informations positives que je ne vois pas, au total, à quelle classe de lecteurs il peut être utile.

A. HOUTIN.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris en 1910-1911. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

M. Mauss : Théorie générale du rituel formulaire. Australie, les lundis à dix heures et demie. — Explication des documents concernant les prestations religieuses, juridiques, économiques entre les clans. Amérique du Nord, les mardis à onze heures.

M. Hertz : Élément religieux du droit pénal, les mardis à dix heures.

M. Chavannes : Les rites dans la Chine ancienne, d'après le Li-Ki, les lundis à trois heures et demie.

M. G. Raynaud : Histoire civile et religieuse de la moyenne Amérique précolombienne, principalement d'après les sources indigènes, les lundis et samedis à cinq heures.

M. Foucher : Le Bouddha, les mardis à trois heures. — Explication de textes brahmaniques, les vendredis à trois heures et demie.

M. Amélineau : Explication du Livre des Morts, les lundis à neuf heures. — Explication des textes de la pyramide de Pépi I^{er}, les lundis à dix heures.

M. Fossey : Le traité babylonien d'astrologie *Anu ilu Bel*, livres I et III-IV, les mardis et jeudis à cinq heures.

M. Maurice Vernes : L'Ancien Testament dans le Nouveau : IV. Les épîtres de saint Paul, les mercredis à trois heures et quart. — Discussion des légendes concernant le séjour des Israélites au désert et explication de textes, les lundis à trois heures et quart.

M. Israël Lévi : Le culte juif aux environs de l'ère chrétienne, les mercredis à quatre heures et demie. — Explication du Midrasch Echa Rabbati, les mercredis à cinq heures et demie.

M. Clément Huart : Explication du Coran à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis à quatre heures. — La mystique persane dans le Mesnevi de Djelal-Eddin-Roûmi, les mercredis à quatre heures et demie.

M. Toutain : Les cultes sacrés dans les religions grecque et romaine, les jeudis à trois heures et demie. — La religion et les cultes dans les provinces de Syrie et dans les régions limitrophes, les vendredis à cinq heures.

M. Henri Hubert : Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis à dix heures et demie.

M. R. Gauthiot : Questions relatives au Kalewala, les vendredis à dix heures.

M. de Faye : Philonisme et christianisme, étude critique des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, les mercredis à quatre heures et demie. — Étude critique de la doctrine gnostique de la rédemption et de son influence sur la doctrine chrétienne, les jeudis à neuf heures et quart.

M. Paul Monceaux : La passion de sainte Perpétue et les plus anciens actes des martyrs, les lundis à deux heures. — Étude pratique : les inscriptions chrétiennes de Rome, les mardis à dix heures.

M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine de l'Évangile, les mercredis à trois heures et demie. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis à dix heures et demie.

M. F. Picavet : Les sources théologiques et médiévales des *Méditations* de Descartes et des principes de la nature et de la grâce fondés en raison de Leibnitz, les jeudis à huit heures. — Exposition des recherches récentes sur la théologie et la philosophie de Roger Bacon; résultats obtenus et orientation des recherches futures, les jeudis à quatre heures et demie.

M. Louf : *Le Secret des Secrets* attribué à Aristote, les vendredis à cinq heures.

M. P. Alphandéry : Études sur les *Prælquia* de Ratherius de Vérone, les mercredis à deux heures. — Les croisades de pauvres, les lundis à cinq heures.

M. Génestal : La compétence des juridictions ecclésiastiques aux ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, les samedis à une heure. — Le droit ecclésiastique de l'époque franque, les samedis à deux heures.

M. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

M. Deramey : L'Église de Constantinople et les églises de la péninsule des Balkans depuis l'époque de Sergius et d'Héraclius jusqu'à celle de Photius, les jeudis à deux heures et demie.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques.

M. A. M. Desrousseaux : Les lettres de saint Basile et de saint Nil, les jeudis à dix heures et demie.

M. Jean Psichari : Commentaire grammatical de la Genèse dans le texte de la Septante, tous les quinze jours, le lundi à deux heures et demie.

M. Ferdinand Lot : Les vies de saints dans l'historiographie britannique, les lundis à quatre heures et demie.

M. Antoine Thomas : Étude critique de la passion de sainte Catherine, les jeudis à trois heures et demie.

M. Sylvain Lévi : Explication de l'Avadânakalpalatâ, les samedis à deux heures.

M. Jules Bloch : Explication du Râmâyana de Tulsî Dâs, les mercredis à quatre heures et demie.

M. Louis Finot : Explication du « Megadutâ » de Kalidasa, les lundis, à neuf heures et demie. — Explication du Vessantarajataka, les lundis à dix heures et demie.

M. Meillet : Explications de textes manichéens de Turfan découverts par M. F. W. Müller, les mardis à dix heures.

M. Mayer Lambert : Explication du livre des Nombres, les mardis à dix heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les jeudis à neuf heures.

M. Isidore Lévy : Israël. La royauté, les mercredis à une heure et demie. — La littérature judéo-alexandrine, les mercredis à deux heures et demie.

III. Au Collège de France :

M. Casanova : Les doctrines d'Ibn-Khaldoun, les lundis à quatre heures. — Explication des Khitât de Makrizi, les jeudis à quatre heures.

M. Chavannes : Explication du chapitre VI du Tsien Hanchou, les mercredis à une heure trois quarts.

M. Foucart : Les mystères d'Éleusis, les mercredis à une heure trois quarts.

M. Sylvain Lévi : La littérature canonique du Bouddhisme, les mercredis à trois heures. — Explication du Mahabharata, les vendredis à deux heures.

M. Loisy : Le sacrifice dans les anciennes religions, les lundis et les samedis à dix heures et demie.

M. Loth : Le livre noir de Camarthen, les lundis et les vendredis à dix heures et demie.

M. P. Monceaux : Correspondance et œuvre de saint Augustin, les lundis à trois heures trois quarts.

M. Finot : Les sources pâliées du bouddhisme indo-chinois, les samedis à trois heures trois quarts.

IV. A la Faculté des Lettres.

M. Bouché-Leclercq : La politique religieuse des empereurs romains, les lundis à deux heures et demie.

M. Foucher : Explication d'hymnes védiques, les lundis à trois heures et demie.

M. Guignebert : L'union de l'Église et de l'État au IV^e siècle, les vendredis à cinq heures. — Études de textes chrétiens, les lundis à deux heures trois quarts.

M. Lods : Histoire du peuple d'Israël, les samedis à quatre heures.

M. Picavet : Principales questions soulevées par les philosophes du XIII^e siècle, les lundis à quatre heures trois quarts.

M. Debidour : La réforme en France au XVI^e siècle, les lundis à quatre heures.

M. Mâle : Histoire de l'Art chrétien au Moyen Âge, les mardis à dix heures et les mercredis à neuf heures.

M. Rebelliau : Histoire des idées et de la littérature chrétienne du *xv^e* au *xix^e* siècle. — Le *xvii^e* siècle 1624-1661, les vendredis à dix heures et demie.

M. Martinenche : Le drame religieux en Espagne, les lundis à deux heures.

Conférences du dimanche et du jeudi au Musée Guimet.

Dimanche 15 janvier 1911 à 2 h. 1/2. — *M. De Milloué*, Conservateur du Musée Guimet : Anthropomorphisme et Zoomorphisme.

Jeudi 19 janvier à 2 h. 1/2. — *M. Seymour de Ricci* : Les contes populaires égyptiens et la littérature hébraïque.

Dimanche 22 janvier à 2 h. 1/2. — *M. A. Moret*, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Mystères égyptiens. — *Projections.*

Dimanche 29 janvier à 2 h. 1/2. — *M. Henri Cordier*, Membre de l'Institut : Laotseu.

Jeudi 2 février à 2 h. 1/2. — *Le Commandant Espérandieu*, Correspondant de l'Institut : Le culte des Sources. — *Projections.*

Dimanche 5 février à 2 h. 1/2. — *M. R. Cagnat*, Membre de l'Institut : Naufrages d'objets d'art dans l'antiquité. — *Projections.*

Jeudi 9 février à 2 h. 1/2. — *M. J. Bacot* : L'art tibétain. — *Projections.*

Dimanche 12 février à 2 h. 1/2. — *M. Pelliot*, Professeur à l'École française d'Extrême-Orient : Les récents progrès de l'archéologie chinoise. — *Projections.*

Jeudi 16 février à 2 h. 1/2. — *M. Émile Guimet*, Directeur du Musée Guimet : Portraits d'Antinoë. — *Projections.*

Dimanche 19 février à 2 h. 1/2. — *M. Philippe Berger*, Membre de l'Institut : Les Ruines. — *Projections.*

Dimanche 26 février à 2 h. 1/2. — *M. le Comte Goblet d'Alviella*, Membre de l'Académie royale de Belgique : Histoire de l'Histoire des religions.

Dimanche 5 mars à 2 h. 1/2. — *M. Jean Capart*, Conservateur des Musées royaux de Belgique : Un grand temple égyptien. Le temple de Sêti I^{er} à Abydos. — *Projections.*

Dimanche 12 mars à 2 h. 1/2. — *M. P. Alphandéry*, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études : Saint François d'Assise et l'épopée française.

Dimanche 19 mars à 2 h. 1/2. — *M. Sylvain Lévi*, Professeur au Collège de France : Les études orientales. Leurs leçons. Leurs résultats.

Dimanche 26 mars à 2 h. 1/2. — *M. D. Menant* : Sacerdoce zoroastrien à Nausari. — *Projections.*

Dimanche 2 avril à 2 h. 1/2. — *M. Le D^r Capitan*, Membre de l'Académie de médecine, Professeur au Collège de France : Une visite aux villes mortes du Yucatan. — *Projections.*

DÉCOUVERTES

Les temples de la Nubie. — Depuis qu'il a été décidé de surélever de 6 mètres le barrage d'Assouan, surélévement qui va achever de noyer les temples de Philae, des crédits considérables ont été mis par le gouvernement égyptien à la disposition du Service des Antiquités pour l'exploration scientifique de la Basse-Nubie. L'influence du barrage actuel se fait sentir jusqu'à Derr, celle du barrage surélevé atteindra peut-être les environs de Maharrakah. Il s'agit donc, d'une part, de tirer du sol de la Basse-Nubie tous les trésors qu'il renferme encore; d'autre part, pour ceux qui sont connus de longue date, de les mettre en état de résister à une immersion prolongée par des travaux de déblaiement et de consolidation qui permettent de les mieux connaître au double point de vue de l'architecture et de l'histoire. Pour répondre à la première tâche, M. Maspero a fait explorer, en 1905 et en 1906, par l'inspecteur de la Haute-Egypte, A. E. P. Weigall, tous les sites de la Basse-Nubie connus par leurs antiquités. Tandis que ce savant consignait les résultats de son inspection dans *A report on the Antiquities of Lower-Nubia* (Oxford, 1 vol. in-4, 1907), un autre savant américain, G. A. Reisner, bien connu par ses fouilles à Giseh pour l'Université de Californie, poursuivait l'exploration des grandes nécropoles de la région. Les quatre fascicules de *The archaeological Survey of Nubia* (Le Caire, 1908-1910) donnent un aperçu de ces recherches aussi importantes pour l'archéologie que pour l'anthropologie. Malgré l'étonnante activité déployée par M. Reisner et ses collaborateurs, on pressent que beaucoup sera perdu pour la science. La généreuse initiative de deux Universités d'Amérique contribuera à diminuer ces pertes : celle de Pennsylvanie a décidé de défrayer pendant cinq ans des fouilles en Nubie sous la direction de MM. Mac Iver et Woolley. Ils ont déjà fait connaître tout ce que leur avait livré l'étude minutieuse d'une nécropole située à 3 milles au S. d'Amadeh (*Areika*, 1 vol. in-4, Oxford, 1909). De son côté, l'Université de Chicago a mis M. Breasted en état de faire dans les temples nubiens la fructueuse exploration que j'ai résumée dans la *Rev. archéologique*, 1909, I, 474, et MM. Sayce et Garstang ont exploré, en 1909 et en 1910 le temple d'Ammon et celui du Soleil à Méroé. Enfin M. Maspero, qui a su si bien employer toutes ces bonnes volontés, a visité lui-même les quinze sanctuaires menacés par l'immersion (Ipsamboul, Derr, Amada, Es-Sebouâ, Maharrakah, Dakkéh, Gerf-Hussein, Dandour, Kalabchéh et Beit Oually, Taffah, Kerdassi, Débôt). Comparant l'état des lieux actuel avec celui que nous font connaître les voyages de Norden, de Caillaud ou de Gau, il a pu se rendre compte des parties les plus faibles et faire entreprendre, en connaissance de cause, les travaux de réparation et de protection qui représenteront une dépense d'au moins un demi million. M. Barsanti, bien connu par vingt ans de travaux semblables, dont le plus extraordi-

naire est la restauration d'Edfou, s'est mis aussitôt à l'œuvre et ce sont ses rapports sur les travaux exécutés à Maharrakah, Dandour, Kalabchéh, Débôt, Kerdassi, Taffah et Beit Oually qui, joints à l'examen préalable de M. Maspero, forment les deux premières livraisons de la publication que nous offre le Service des antiquités de l'Égypte sous le titre de « Les Temples immergés de la Nubie » (2 fasc. gr. in-4°, 96 p. et 118 planches, Le Caire, 1909). À côté des admirables planches qui l'accompagnent et qui montrent l'état successif des temples, depuis les dessins des voyageurs du XVIII^e siècle, jusqu'aux photographies des restaurateurs de 1908, M. Maspero a compris que des recherches approfondies s'imposaient dans chacun des sanctuaires remis en état. Ce sont ces recherches qui ont occupé depuis deux ans M. Gauthier à Kalabchéh et à Gerf-Hussein, M. Roeder à Beit Oually, Débôt et Taffah, M. Blackman à Dandour. Le 1^{er} vol. des inscriptions de Kalabchéh est sous presse. En 1910, le déblaiement du grand *spéos* d'Ipsamboul a donné les résultats surprenants que M. Maspero a exposés lui-même récemment à l'Institut (*Comptes rendus*, oct. 1910). Ainsi, de ce qui pouvait être fait pour mettre en lumière les monuments connus depuis longtemps ou encore cachés de la Basse-Nubie avant de les livrer à l'inondation, rien n'aura été négligé. Ce ne sera pas la moins utile ni la moins considérable des entreprises que l'égyptologie — et l'Égypte — devront à M. Maspero.

A. J.-REINACH.

Le mythe d'Hathor-Tefnut. — M. Erman a présenté à l'Académie de Berlin une étude de M. Hermann Junker, de Vienne, qui paraîtra dans les *Abhandlungen* de ce corps savant. L'expédition, envoyée en Nubie par l'Académie de Berlin, a rapporté de nombreux textes de Philae et des temples de Nubie qui nous apprennent comment la déesse à tête de lionne Tefnut-Hathor fut amenée du désert nubien en Égypte par Schou et Thot, et comment ces dieux la rendirent sociable par le vin et la danse. Jusqu'ici on n'avait que quelques données éparses ; les nouveaux textes fournissent tout au long la légende avec de nombreuses particularités et nous mettent en présence d'un mythe très répandu qui se retrouve dans la plupart des temples de basse époque. On possède maintenant la clé qui permettra de comprendre nombre d'inscriptions et de rites qu'on démêlait mal jusqu'ici.

Mission Reinach et Weill à Koptos. — Notre collaborateur M. Ad. J.-Reinach, nous envoie l'opuscule qui contient l'exposé des fouilles entreprises par lui et par le capitaine R. Weill à Koptos, en Haute-Égypte, en janvier-février 1910 (A. J.-Reinach, *Rapports sur les Fouilles de Koptos, 1910*, 58 p. in-8°, avec 8 planches et 1 plan, Leroux, 1910 ; 3 francs). Comme les trois *Rapports* adressés à la *Société des Fouilles Archéologiques*, qui a patronné cette entreprise, vont être rédigés sur les lieux, on ne peut s'attendre ici à voir traiter à fond aucune des questions que les découvertes ont soulevées ; mais on y trou-

vera toutes les indications nécessaires à en faire comprendre l'importance, tant en ce qui concerne Koptos que pour l'histoire de l'Égypte ancienne. On sait que la découverte la plus remarquable à ce dernier point de vue est celle de 7 stèles de l'Ancien Empire, trouvées, empilées, dans une énorme fondation; une appartient à Papi I et trois à Papi II, son fils — derniers souverains de la VI^e dynastie — une au roi *Nofirkaouhor*, dont le nom d'Horus est *Noutirbaou*, connu seulement par sa mention sur la Table d'Abydos comme avant-dernier roi de la VIII^e dynastie, une, et peut-être deux, à *Ouadjkara*, de son nom d'Horus *Demd-ab-taoui*, pharaon connu seulement jusqu'ici par un scarabée et par un *graffito* et qu'on ne savait où situer. Pour diverses raisons, dont on trouvera le détail dans la publication spéciale que M. R. Weill compte faire paraître incessamment (*Les décrets royaux de l'Ancien Empire*, chez Geuthner), il semble que les deux nouveaux rois doivent être placés le plus près possible des deux Papi, et comme le caractère légendaire du seul texte de Manéthon qui parle de la VII^e dynastie est manifeste, on pourrait les situer dans cette VIII^e dynastie où la Table d'Abydos a inscrit l'un d'eux.

Pour le Moyen-Empire, la découverte la plus intéressante est celle de 13 blocs qui proviennent d'une paroi sculptée d'un temple de Senousrit I, 2^e souverain de la XII^e dynastie (l'un porte la date de la consécration qui, d'après le système d'Ed. Meyer, serait novembre 1961); ils faisaient partie des scènes de culte ordinairement représentées, présentation du roi aux dieux, le roi leur faisant des offrandes, procession des enseignes sacrées (les personnages sont hauts de 0,80 à 0,90). Dans le Nouvel-Empire c'est Thotmès III qui domine à Koptos; d'une part, trois montants de porte monolithes en granit rouge portent ses cartouches; de l'autre, plusieurs piliers rectangulaires qui le montraient sur chacune de leurs faces, en présence d'une divinité différente; des derniers Pharaons signalons au point de vue de l'histoire religieuse, une belle table de libation en albâtre de Nektanébo I; pour les Ptolémées, un énorme autel en granit noir avec, pour seul ornement, les titres de Ptolémée II disposés en colonne et une stèle du même roi relatives au culte d'Osiris, Hor-Khonti et Qeb; pour l'époque impériale, un tambour de colonne où Claude figure en adoration devant Amon, Harpocrate et le dieu crocodile Sovkou, une dédicace à *Zeus Polieus Hélios Mégas Sérapis Sôter (?) et Philokaisar* et un autel de *Kronos théos mégistos*; enfin, de l'époque chrétienne, mentionnons un Baptistère où quatre escaliers disposés comme les bras d'une croix grecque, descendent dans une cuve octogonale, garnie de marbre blanc; aux quatre angles se dressaient extérieurement, soigneusement martelés, quatre des piliers à tableaux de Thotmès III que l'on a signalés; parmi les sculptures coptes, la plus intéressante semble être le cintre d'une porte ornée de rinceaux, au bas duquel se détachent en fort relief deux anges, l'un jouant de la flûte, l'autre du tambourin.

Cette pièce, comme toutes celles qu'on a mentionnées (sauf les stèles restées au Caire) a été transportée au Musée Guimet ainsi que la masse de petites

antiquités provenant des fouilles. Quand elles seront prêtes pour être exposées, MM. Reinach et Weill comptent en publier un *Catalogue* qui complètera les *Rapports*. Avec la publication des stèles par le capitaine Weill et avec les inscriptions grecques relevées en explorant la route isthmique qui va de Koptos à Kocéir que M. A. J.-Reinach commente dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 13 (1910), on pourra se mettre au courant, moins d'un an après leur achèvement, des résultats atteints par cette belle campagne. Espérons qu'elle pourra être poursuivie avec autant de profit pour la science.

Rectification à une dédicace de Délos. — En signalant (*RHR*, 1909, II, p. 129-130) la dédicace « à Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie » trouvée à Délos et publiée par M. Clermont-Ganneau, nous remarquions que, si la lecture n'offrait aucune difficulté, l'interprétation ne laissait pas d'être difficile. Or, la lecture fondée sur une première copie rapide est à rectifier. La préposition *kai* entre Astarté Palestinienne et Aphrodite Uranie n'existe pas sur la pierre, comme l'a constaté M. G. Leroux et à sa suite M. Clermont-Ganneau dans une lettre à l'Académie dont la conclusion s'impose : « Nous n'avons donc plus affaire qu'à une seule et même déesse, la grande déesse d'Ascalon, désignée ici par le vocable multiple et complexe Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania. Il est superflu d'insister sur l'importance des conséquences qui découlent de là. La question mythologique s'en trouve singulièrement simplifiée et éclaircie, et celle des sacrifices interdits en l'espèce se présente sous un aspect très différent de celui que, sur la foi du texte reçu, j'avais été amené à envisager ».

Textes religieux de Turfan. — M. F. C. Andreas, de Göttingen, a communiqué d'intéressants renseignements (*Sitzb. Berl. Akad.*, 1910, p. 869-872) sur une douzaine de feuillets d'un petit livre donnant en pehlewî, du temps des Sassanides, la traduction des psaumes. Ces feuillets ont été découverts par M. von Le Coq dans ses fouilles aux environs de Turfan (Turkestan chinois). Le manuscrit date du milieu du vi^e siècle, c'est-à-dire du temps de Chosroès I. Après chaque premier verset, on a introduit les canons (répons) composés par Mar-Abha qui, de 540 à 552, fut le chef de l'Église syriaque en Perse. La traduction des psaumes, qui nous est conservée ici en persan moyen, est plus ancienne que le manuscrit car, établie sur la version syriaque, elle révèle un état de la Peschito qui n'offrait pas les corruptions et les négligences des plus anciens manuscrits, qui remontent au vi^e siècle. D'après M. Andreas, la traduction, représentée par les fragments de Turfan, daterait au moins au premier quart du v^e siècle, probablement de l'époque intermédiaire entre le synode de Séleucie et la mort de Yezdegerd I, c'est-à-dire entre 410 et 420. L'attitude du roi de Perse fut alors particulièrement favorable aux chrétiens qui purent librement pratiquer

leur culte dans lequel les psaumes tenaient une grande place. Le fait même de cette traduction des psaumes, qui ne pouvait servir qu'aux besoins de l'Église, prouve que les Zoroastriens, convertis à l'époque des Sassanides, usaient de leur propre langue dans le service divin et, par suite, leur nombre doit être plus grand qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici. On voit l'intérêt de la découverte pour l'histoire du texte de la Peschito et pour celle du christianisme dans l'empire des Sassanides. Ajoutons que l'importance de ces fragments est également grande pour l'histoire de l'écriture et de la langue persanes.

D'autre part, M. von Le Coq publiera dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin plusieurs textes manichéens sous le titre : *Chuastuanift, ein Sündenbekenntniss der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*. En dehors des prières de pénitence, on y trouve mention de quelques dogmes importants de l'Église manichéenne.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. Emmanuel Cosquin a publié une importante *Etude de folk-lore comparé. Le conte de « la Chaudière bouillante et la feinte Maladresse dans l'Inde et hors de l'Inde »* (extr. de la *Revue des Traditions populaires*, janv.-avr. 1910) où il pose, par la force même des rapprochements, la question de transmission des contes. L'exemple choisi est celui du rādjà Vikramāditya qui, en route pour conquérir la main d'une noble reine et traversant une plaine jonchée de crânes humains, voit l'un d'entre eux éclater de rire et s'écrier : « Je ris en pensant que, dans quelques heures, ton crâne viendra tenir compagnie aux nôtres ». Et le crâne de raconter que près de là est un div, sous l'apparence d'un *yoghî*, qui attire les voyageurs et les fait tourner trois fois autour d'une chaudière d'huile bouillante, en leur promettant mille choses merveilleuses. Pendant que le voyageur tourne, le div le jette dans la chaudière, le dévore et n'en laisse que le crâne. Il faudra que le rādjà demande au *yoghî* comment on doit faire, et tandis que ce dernier tournera, le rādjà le saisira et le jettera dedans. Alors Vikramāditya prendra un peu d'huile bouillante et en aspergera le crâne qui lui parle pour le rendre à la vie.

Un des traits les plus remarquables de ce récit et de ses similaires est le rite de circumambulation, et le distingué correspondant de l'Institut se demande « si ce n'est pas directement du feu sacré et de la circumambulation rituelle que procède la chaudière bouillante autour de laquelle le héros de plusieurs de ces contes ci-dessus doit tourner ». Cette hypothèse très séduisante a dû s'imposer avec une force singulière à l'esprit du savant folkloriste car elle complique beaucoup sa tâche. En effet, ce trait si important et qui pourrait être un fil conducteur ne saurait spécialiser le récit dans l'Inde puisque les rites

de circumambulation se retrouvent dans le monde entier. M. Cosquin remarque, il est vrai : « Nous n'avons pas ici à vérifier ces faits, si curieux qu'ils puissent être ; car, fussent-ils cent fois reconnus exacts, cela n'apporterait même pas un commencement de solution au problème que pose l'existence des mêmes contes populaires dans tant de pays ». Le rite lui-même n'a pas ici d'importance, car il s'agit d'envisager « la combinaison de ce trait de circumambulation avec d'autres traits bien caractérisés : le trait de la *feinte maladresse* et aussi le trait de la *chaudière bouillante* ou du *coup de sabre*, combinaison qui certainement est beaucoup trop particulière pour avoir pu se faire à la fois dans plusieurs pays, même si ces pays avaient tous, à un moment donné, pratiqué la circumambulation rituelle ». Sans méconnaître le poids de l'argument et en faisant une large part à la transmission, on ne peut cependant se défendre de penser que, puisque les rites de circumambulation sont nés de façon indépendante en divers points du globe, il n'est pas impossible qu'il en soit de même de certaines affabulations qui les reflètent et qui rappellent, peut-être, des mises à mort rituelles. Cette réserve faite, on ne peut qu'admirer l'érudition de l'auteur, sa connaissance profonde du folk-lore, et souscrire à ses conclusions très sages quand il note que l'utilité de son travail « n'est pas seulement de montrer l'existence de courants, véhicules des contes indiens ; c'est aussi de faire comprendre ou, du moins, entrevoir que les contes du grand répertoire asiatico-européen ne sont pas ce qu'on pourrait appeler des *individus isolés* ; que non-seulement ils forment des familles, mais qu'entre ces familles elles-mêmes, malgré leurs différences, il y a parfois, comme entre les familles zoologiques, des analogies marquées. Aux esprits réfléchis de tirer de ces faits, quant à la question de l'origine des contes populaires asiatico-européens actuels, les conséquences qu'ils comportent ; d'examiner notamment si l'on peut concilier avec l'existence de ces familles et de ces affinités la théorie préconçue qui voit dans notre répertoire de contes un amas incohérent de récits plus ou moins disparates, ne présentant aucune analogie de facture et qui auraient été fabriqués un peu partout ».

— Les *Peregrinazioni Mitologiche, contributo alla Mitologia comparata*, de M. G. V. Callegari (Feltre, 1909, 28 p.) nous conduisent de Babylonie en Amérique. L'auteur ne cherche pas à dériver les cultes du Mexique de ceux de Mésopotamie, mais il veut montrer que l'esprit humain a représenté sous des drames mythologiques pareils les phénomènes de la végétation. Seler avait déjà signalé l'analogie de certain mythe mexicain avec le rapt de Proserpine. M. Callegari insiste sur les similitudes avec le mythe d'Ichtar et de Tammouz, mais au lieu de la descente de la déesse aux enfers à la recherche du dieu, nous avons la descente du dieu (*Piltzintecutli*) à la recherche de la déesse (*Xochiquetzal*). On ne saurait dans ces comparaisons trop veiller à l'exactitude. Pourquoi, par exemple, désigner un bronze d'Isis allaitant Horus comme représentant Ichtar tenant dans ses bras le jeune Tammouz et fonder sur cela un

rapprochement entre les représentations d'Ichtar et les terres cuites figurant *Xochiquetzal* tenant dans ses bras son fils *Xochipilli*?

— *Le Juste souffrant babylonien* (*Journal asiatique*, 1910, II, p. 75-143) est le prototype babylonien de Job. M. François Martin, qui publie le texte des tablettes conservées avec traduction et commentaire, l'attribue au temps d'Hammourabi, c'est-à-dire, vers 2000 avant notre ère. Mais il est possible que cette rédaction, comme celle de la *Création*, soit le remaniement d'un modèle plus ancien. On peut estimer que le poème entier couvrait quatre ou cinq tablettes ; il n'en subsiste que trois plus ou moins fragmentées. Voici l'analyse de ces morceaux d'après le savant assyriologue : « Le titre, que reproduit la suscription, se compose, comme pour tous les ouvrages assyro-babyloniens, des premiers mots du poème. Il est assez vraisemblablement à restituer en « Je veux célébrer le maître de la sagesse ». Au début, le héros de la pièce devait donc annoncer en quelques mots son intention de chanter les louanges du dieu qu'il appelle « le maître de la sagesse », évidemment le dieu auquel il devait son salut. Puis il entrait, et sans doute presque aussitôt, dans le récit des épreuves qu'il avait traversées. Il est tombé dans un piège, dans un puits que son ennemi a creusé. De quelque côté qu'il se tourne, partout c'est l'infortune et la souffrance. Il est traité comme un impie. Et, cependant, il a conscience d'avoir rempli tous ses devoirs envers les dieux au ciel, envers le roi sur la terre. Mais qui peut connaître les voies des dieux, qui peut savoir ce qui leur est agréable ? Ce n'est pas l'homme ; il est si faible et si changeant ! Son mal à lui, le juste, c'est un mauvais démon, c'est un esprit des morts sorti de son repaire, qui l'a causé, en le frappant de paralysie, en le condamnant à rester étendu et immobile sur une couche souillée, en le conduisant aux portes du tombeau. Le juste finit par être délivré de ses maux par un dieu, Mardouk dans la rédaction actuelle ; cette intervention se produit, semble-t-il, à la suite d'un songe dans lequel notre héros a vu Our-Baou, qualifié d'« homme puissant, ceint de la tiare ». Il adresse donc en terminant un hymne d'actions de grâces à son libérateur, et énumère en détail toutes les infirmités, toutes les souffrances auxquelles le dieu l'a arraché. »

— Dans le fasc. 2 du tome IV (1910) de *Babyloniaca*, M. Alfred Boissier examine les chapitres que M. Jastrow a consacrés à la divination (*Die Religion Babylonien und Assyrien*). M. Jastrow a localisé exactement quelques-uns des centres divinatoires et montré définitivement que la discipline du *baru* comportait avant tout l'examen du foie. Mais M. Boissier discute nombre de lectures nouvelles et maintient ses positions antérieures. Voici sa conclusion : « J'admire l'érudition de l'auteur, et il est très possible qu'il ait réussi à reconstituer en grande partie la topographie de l'haruspicine. S'il est prouvé un jour que DAN est la veine porte et que d'autres lieux fatidiques du foie correspondent exactement, au point de vue anatomique, aux termes techniques dont la signi-

fication est encore incertaine, l'auteur pourra se féliciter du résultat de ses recherches. Je considère que l'étude des livres célèbres, dans lesquels les Babyloniens nous ont transmis la discipline de l'arcane, a révélé des choses plus importantes : 1°) Les haruspices ont fondé la science du droit ; leur langage est celui de la jurisprudence ; 2°) Plusieurs branches de la mantique, chiromancie, physiognomonie, ont leur point de départ dans la science du *bârû* ; 3°) Les Etrusques sont venus d'Asie Mineure, d'où ils ont rapporté un système d'extispicine, apparenté étroitement à celui des Babyloniens. »

— Notre distingué collaborateur, M. Ed. Montet, recteur de l'Université de Genève, étudie dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (1910, p. 93-98) les sacrifices dans l'antique Israël. Il s'attache à définir la signification primitive, et par suite, à retrouver les origines du sacrifice chez les anciens Israélites. Cette étude touche à une foule de questions fort difficiles qui ont donné lieu aux solutions les plus diverses. On lira avec intérêt et profit les conclusions du savant théologien et sémitisant : « Sans doute, il y a, à la base du sacrifice, l'idée d'une offrande volontaire, d'une privation que l'adorateur s'impose au profit et en l'honneur de la divinité, d'un cadeau qu'il fait à son Dieu particulier. Mais cette notion n'est ni la seule, ni la principale. L'idée fondamentale du sacrifice est celle d'un repas offert à la divinité, et d'une communion par le repas entre la divinité et l'adorant qui présente le sacrifice... La divinité est reconnaissante à l'homme du repas que celui-ci lui offre, et où l'homme est le commensal de son Dieu. De là l'idée du repas-sacrifice. »

La distinction entre animaux purs et impurs serait la conséquence des goûts très limités des primitifs en fait de nourriture. On n'offrirait à la divinité que des aliments et des boissons de choix ; l'homme écarte donc comme impur tout animal pour lequel il a lui-même de la répugnance. Mais cette définition impose qu'on démontre que le sentiment physique de la répugnance est à l'origine des notions d'impureté. Les résidus de cuisine des hommes préhistoriques, en Syrie notamment, attestent au contraire l'extraordinaire variété de leur alimentation. Et en ce qui concerne le porc, les fouilles récentes en Palestine semblent donner raison à Robertson Smith — *totem*, à part — quand il pensait que cet animal avait été écarté d'abord de l'alimentation courante en tant qu'animal sacré spécialement réservé à la divinité.

M. Montet définit la fraternisation par le sang et la circoncision comme une communion ; le sacrifice humain comme une autre forme de communion directe de l'homme avec la divinité. Il reconnaît que « le sacrifice humain était unanimement accepté, dans l'antique Israël, comme une nécessité religieuse, absolue dans certains cas ». Le *khérém*, sacrifice de consécration absolue, se range difficilement sous la définition du savant sémitisant bien qu'il l'y rattache ingénieusement par l'intermédiaire du sacrifice humain. Aussi tout en tombant d'accord avec lui sur la grande importance du sacrifice-communion, pourra-t-on estimer encore que ce dernier n'est qu'une des formes du sacrifice

chez les anciens Israélites et que toutes les autres n'en dérivent pas forcément.

Le même numéro de la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* publie un article fort curieux et très documenté de M. H.-A. Junod, de Neuchâtel, sur *Les conceptions physiologiques des Bantou sud-africains et leurs tabous*. L'auteur complète en ce qui concerne l'enfance, la vie sexuelle, la maladie et la mort, l'étude qu'il a donnée, il y a douze ans, sur *Les Ba-Ronga* (Attinger, Neuchâtel) de Lourenço-Marques au milieu desquels il a longtemps vécu.

— La question de l'origine du drame antique est une des plus controversées. M. Farnell rejette l'autorité d'Aristote qui fait sortir la tragédie du dithyrambe que le chœur chantait, aux fêtes de Dionysos, en dansant autour de l'autel où l'on immolait un bouc (*tragos*). Ce serait, en traduisant littéralement le terme *tragodia*, un « goat song », et comme les chèvres n'émettent pas précisément un chant, il faut entendre le chant d'hommes déguisés en chèvres ou vêtus de peaux de chèvres. On rencontre en Thrace une survivance du culte de Dionysos où des hommes vêtus de peaux de chèvres se livrent à une mimique parfois très expressive. Dans l'Attique, patrie du drame grec, on trouve la légende de Melanthos et de Xanthos, dans laquelle le « noir » tue le « blanc », ce qu'Usener expliquait comme une variante de la lutte entre l'hiver et l'été, — lutte dont on s'est appliqué avec une complaisance inlassable à retrouver l'écho tout autour de la Méditerranée. Quoi qu'il en soit, l'opinion de M. Farnell est très plausible et elle trouve un appui dans les *tragephoroi*, jeunes filles qui participaient au culte de Dionysos. A la suite des travaux de M. Farnell, M. A. Berriedale Keith (*ZDMG*, 1910, p. 534 et suiv.) cherche à établir que le drame s'est développé dans l'Inde dans des conditions analogues, mettant également en jeu la lutte de l'hiver et de l'été. Par là serait écartée la théorie qui dérive le drame dans l'Inde, du drame grec.

— L'original de l'élégie de Callimaque, qui célèbre Acontios et Cydippé, retrouvé par M. Hunt dans ses fouilles d'Oxyrhynchos et repris après lui par M. Puech (*Revue des études grecques*, 1910, p. 255-275), est précieux pour l'histoire des religions qui y relève des détails sur la légende d'Artémis, sur le culte de Zeus Aristée, sur les coutumes nuptiales de Naxos, l'exorcisme, la puissance du serment même prononcé involontairement. Le poète cite des rites jusqu'ici peu connus. P. 264 de la traduction de M. Puech, à propos de la famille des prêtres de Zeus Aristaios, appelé aussi Ikmios, à laquelle appartenait Acontios, épris de Cydippé : « ce sont ces prêtres qui ont mission, sur les cimes de la montagne, d'adoucir, quand elle se lève, la funeste Canicule, et de demander à Zeus la brise qui fait choir en masse les cailles dans les filets de lin des chasseurs ». P. 262 : « le soir, Cydippé fut surprise par une pâleur fatale, elle fut surprise par le mal que l'on guérit en le faisant passer dans le corps des chèvres sauvages, et que notre ignorance appelle le mal sacré ». Mais le rite le plus curieux, qui attend une explication, est celui

du début où, pour la première fois se prépare le mariage de Cydippé : « Déjà la jeune fille avait partagé sa couche avec un jeune garçon, comme le prescrivait le rite qui veut que la fiancée dorme un sommeil prénuptial avec un enfant mâle, dont le père et la mère vivent encore. Car on dit qu'autrefois Héra... ». Le poète arrête là ses confidences sur les choses sacrées, mais l'allusion prouve que le rite en question passait pour rappeler les amours secrètes de Zeus et d'Héra. Que vaut cette exégèse ? On la jugera peut-être assez médiocre ; mais on est embarrassé pour trouver mieux. Ne pourrait-on se demander si le sommeil prénuptial avec un tout jeune garçon — donc simple simulacre, — n'est pas l'atténuation de cette coutume qui réservait à un autre que le mari, généralement à un étranger, l'acte de déflorer la jeune fille ? Ce serait un appui important à l'explication de ce dernier rite fournie par MM. Farnell et Fr. Cumont (ancienne exogamie) contre l'opinion de M. Frazer (origine de la prostitution sacrée) ; voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1908, II, p. 263-264.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions une importante étude de M. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, M. Heuzey (*Comptes rendus de l'Acad.*, 1910, p. 319-321) s'est exprimé en ces termes : « La comparaison des témoignages ici rassemblés établit, non seulement la réalité du culte prophétique de Bacchus dans le mont Pangée, mais encore l'étroite relation de ce culte avec le sanctuaire plus éloigné et plus barbare de Sabazis au pays des Besses, et même, beaucoup plus loin dans les profondeurs de la région balkanique, avec les rites sauvages des Gètes, adorateurs de Zalmoxis. Pareillement, dans l'ordre des temps, M. Perdrizet nous fait parcourir les étapes successives du même culte ; il nous le montre débutant par la zoolâtrie sanglante de l'humanité primitive, puis s'associant à une religion de la végétation spontanée, symbolisée par la feuille de lierre, et cela, bien avant que son expansion dans les régions méridionales ne l'ait exclusivement lié aux fêtes des vendangeurs et à la culture de la vigne. Toutefois, même dans ses formes les plus rudes, cette religion possède déjà les deux caractères qui la distinguent jusqu'au bout : la fureur extatique, mêlée à des croyances plus ou moins matérielles sur la survivance après la mort ; c'est même à son origine thrace qu'elle les doit particulièrement. L'Orphisme n'est sans doute qu'un adoucissement tardif et comme une *réforme* de ces croyances, au contact des races plus policées ; mais les mystères dionysiaques n'en conservent pas moins un lien ethnographique avec la Thrace, par l'infiltration très ancienne de certaines tribus du Nord, comme les Piériens de l'Olympe et les Trakides du Parnasse. »

Dans la *Revue des Études anciennes*, 1910, p. 217-247, M. Perdrizet publie un curieux article, intitulé *Le fragment de Satyros*, qu'on peut rattacher à l'ouvrage précédent. Le savant professeur de l'Université de Nancy montre comment Philopator tenta d'instituer la religion dionysiaque comme religion

d'État à Alexandrie, ce qu'elle était à Pergame depuis Attale I. S'appuyant sur le trait rapporté par le III^e livre des Maccabées d'après lequel « Philopator voulut faire marquer les Juifs d'un fer rouge représentant une feuille de lierre » — rit des Dionysiastes de la stricte observance, — et s'autorisant de la confusion qui s'était établie dans certains milieux entre Sabaoth et Sabazios-Dionysos, M. Perdrizet explique que « Philopator, pour donner plus de cohésion à la population hétéroclite d'Alexandrie, eut l'idée d'un syncrétisme qui réunissait Juifs et Grecs, et que ce rapprochement lui parut possible et naturel, étant donné l'indentité qu'il croyait exister entre Sabaoth, dieu des Juifs, et Sabazios-Dionysos, dieu des Macédoniens et des Grecs. »

— M. Charles Dugas (*Bulletin de corresp. hell.*, 1910, p. 233-241) publie un fragment de bas-relief du musée du Louvre où se voit une déesse assise au pied d'un palmier, vraisemblablement Létô, apparaissant en rêve à un homme endormi et étendu par terre. Peut-être, faut-il compléter le monument par l'adjonction d'Apollon et d'Artémis. L'apparition de la divinité à des personnages couchés est très rare sur les bas-reliefs. M. Dugas estime que nous sommes en présence d'une scène d'incubation. La position du personnage étendu sur le côté droit confirme cette hypothèse, car « les anciens croyaient, d'une façon générale, que l'on s'endort plus vite et que l'on dort plus agréablement couché sur le côté droit; mais, en particulier, cette position était expressément recommandée à ceux qui désiraient voir apparaître les dieux ». Dans les rites d'incubation, les suppliants passaient généralement la nuit sous des portiques ou dans le temple même, cependant on recommande parfois la pratique de dormir en plein air comme favorisant les apparitions divines. Il ne serait pas improbable « que notre malade eût choisi pour s'étendre le pied d'un palmier sacré, et qu'attribuant à son ombre une certaine vertu attractive des songes, il eût tenu à lui donner une place sur son ex-voto ». Le monument date du iv^e siècle avant notre ère.

— Utilisant les découvertes de M. Grégoire en Cappadoce, M. Gabriel Millet montre dans un article, *Les Iconoclastes et la Croix* (*BCH*, 1910, p. 96-109), que la mesure fut générale chez les Iconoclastes de substituer une croix à l'image du Christ dans les églises et qu'on est en droit d'attribuer aux Iconoclastes les peintures où la croix se trouve seule au milieu de l'ornement. Ils se proposaient ainsi de détruire l'idolâtrie, mais « le signe de la croix conservait à leurs yeux toute sa valeur rituelle. Ils ne doutaient point qu'il n'eût la vertu de chasser la maladie et le démon. La croix était pour eux, comme pour les orthodoxes, la « force puissante » de la foi ». M. Millet retrouve ainsi divers monuments à attribuer aux Iconoclastes.

— Dans le n^o juillet-sept. de la *Revue des Etudes anciennes*, M. C. Jullian

consacre ses « Notes Gallo-romaines » à discuter certains points de la vie de saint Martin, sur qui l'attention est de nouveau attirée. Ce sont notamment : la question de la date de sa naissance, où saint Martin a-t-il fait son service, la rencontre de Martin et d'Hilaire, les voyages de Martin pendant l'exil d'Hilaire défenseur de l'orthodoxie contre l'arianisme et la fondation du monastère de Ligugé. Le savant professeur au Collège de France juge l'histoire de la crise arienne pleine de mystères et de doutes : « Sulpice Sévère, visiblement, n'a pas voulu préciser sur le rôle joué par saint Martin. Son but, en écrivant sa vie à la façon d'un Salluste, ce n'est pas d'expliquer l'enchaînement des faits, c'est de coudre bout à bout un certain nombre d'épisodes pittoresques et caractéristiques ; et ces épisodes, il les choisit de manière à faire de Martin un nouveau Christ, tenant tête à César, tenté par le diable, convertissant les gens de mauvaise vie, ressuscitant les morts, évangeliste violent et thaumaturge émérite. Mais, à placer les faits et gestes de Martin dans la chronologie des événements de son temps, nous devinons qu'il a été d'abord bien autre chose. »

R. D.

— La Revue *The Open Court* de Chicago a publié en avril 1909 un article de M. P. Haupt « The Aryan Ancestry of Jesus » où le professeur de Baltimore reprenait la thèse qu'il a soutenue avec le retentissement que l'on sait aux Congrès de Copenhague, de Berlin et d'Oxford. Les réponses ne se sont pas fait attendre et la polémique a, durant près d'un an, animé d'un bruit de bataille la paisible revue du docteur Paul Carus. Aujourd'hui M. W. B. Smith, un peu en retard, prend la parole et apporte ses brèves affirmations coutumières (n° d'octobre 1910, pp. 632-635) : à la recherche des origines aryennes ou sémitiques du Jésus historique, on pense bien que M. W. B. S. oppose sa thèse favorite, l'existence d'un culte de Jésus antérieur au christianisme, et en quelques paragraphes il résume les traits essentiels de la documentation de son livre-manifeste *Der vorchristliche Jesus*. Dans ce livre M. W. B. S. avait conclu à la réalité d'un culte rendu, avant l'époque appelée chrétienne, à une divinité, le Jésus (le Sauveur-Dieu), culte dont l'organisation ecclésiastique lui paraît désignée dans les Évangiles par les mots de « royaume de Dieu » ou « royaume des cieux. » Cette organisation était tenue secrète et le langage courant des premiers chrétiens était pénétré d'un symbolisme sous lequel il faut savoir retrouver les traces de l'existence de leur mystérieuse église. C'est ce symbolisme, détourné de son sens par les théologiens du second siècle, qui aurait trompé l'humanité pendant dix-huit cents ans sur le caractère réel du proto-christianisme. M. W. B. S., dans son article de l'*Open Court*, annonce un nouvel ouvrage, intitulé *Ecce Deus*, où il « révélera », plus clairement encore qu'il ne le fait, le sens « historique » des symboles primitifs. Le protochristianisme a été, selon lui, une « croisade organisée par le monothéisme gréco-juif contre le tout puissant polythéisme ; les premiers croisés appelaient leur

doctrine la *gnosis*, la connaissance d'un dieu unique en la personne du Christ, sous l'aspect du Sauveur ou Guérisseur (Jésus) qui guérissait l'humanité de la dangereuse maladie de l'idolâtrie. Cette maladie, l'Écriture la représenterait sous l'aspect de la possession démoniaque. Les démons seraient les dieux du paganisme, dont l'expulsion est la mission essentielle du « Jésus » au témoignage de Justin Martyr lui-même.

— A propos du livre où le Rév. R. Roberts demandait si l'on devait continuer à identifier le « Christ idéal » avec le Jésus historique (*Jesus or Christ?* v. *Hibbert Journal*, janvier 1909), M. Alfred Loisy a donné, dans le *Hibbert Journal* d'avril 1910, d'intéressantes réflexions sur les positions respectives du dogme et de l'histoire : « ... Au lieu de soulever ce débat, dit l'éminent professeur au Collège de France, l'on aurait eu simplement à déclarer que quiconque n'admet plus la vérité des anciennes formules christologiques ne doit pas s'en servir en parlant de Jésus. Tout le monde étant d'accord sur ce point, le Rév. Roberts a été obligé de prouver que le dogme est en désaccord avec l'histoire. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, ceux qui pensent que les anciennes formules sont défendables n'ont pas trouvé sa démonstration concluante; les tenants d'une christologie nouvelle ont jugé que ses arguments ne les atteignaient pas et qu'ils compromettaient seulement la métaphysique de l'incarnation. L'orthodoxie a même pu profiter de ce que la discussion était portée sur un terrain où l'histoire rencontre la philosophie, pour opposer une fin de non recevoir aux objections alléguées contre la divinité de Jésus. On lui disait que, si Jésus avait été Dieu, il aurait su que les diables n'étaient pas réellement dans les possédés. Il était trop aisé de répondre que nous ignorons ce que Dieu peut connaître ou ne pas connaître quand il lui plaît de se faire homme. Mais est-ce que l'Infini peut se limiter ainsi? Qu'est-ce que l'Infini? aurait dit Ponce Pilate. L'idée d'un Dieu infini et personnel implique déjà la contradiction dont on parle, et c'est sur cette idée même qu'a été édifiée en son temps la théorie de l'Incarnation. Quand on essaie de combattre la divinité de Jésus-Christ en s'appuyant sur la métaphysique qui sert de base à ce dogme, on s'éloigne beaucoup moins qu'on ne croit de la tradition des siècles chrétiens.

« Peut-être aussi ne s'est-on point assez souvenu qu'une certaine manière de comprendre l'histoire, comme la simple détermination de ce qui est suffisamment garanti en matière de fait, la ramènerait à une sèche nomenclature des choses qui ont toute chance d'être arrivées. Or, l'histoire ne devient science que par une sorte de reconstruction organique où la recherche des causes tient la même place que la recherche des forces dans les sciences de la nature. La définition de ces causes et de ces forces est fondée sur des expériences, mais elle implique une part d'induction et, il faut bien l'avouer, d'hypothèse. La science humaine n'existe que grâce à ces ébauches plus ou moins provisoires et toujours perfectibles. Ainsi donc, pour expliquer Jésus devant la raison, comme pour expliquer tout personnage ou tout phénomène de l'histoire, une

formule sera indispensable, qui ne peut être purement historique, mais qui sera en rapport nécessaire avec la philosophie générale de chacun. La formule proposée par le Rév. Roberts ne saurait échapper à la loi commune; elle n'a qu'une façon d'entendre et d'interpréter l'Évangile, et j'oserai même dire que, dans sa forme un peu tranchante, en affirmant que Jésus était *seulement* un homme, elle se charge d'un postulat énorme, car elle donne à entendre que son auteur sait très pertinemment ce que c'est que Dieu ».

— Le P. Sisto Colombo a publié cette année dans les *Manuali di scienze religiose* de l'éditeur romain Ferrari un très utile petit volume sur la Poésie chrétienne antique (*La poesia cristiana antica*. Parte I. La poesia latina, in-12, 280 p. Cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XI, p. 873). Il y résume clairement les travaux de Schanz, de Ebert, de Manitius, de Monceaux sur l'histoire de la poésie latine d'inspiration chrétienne depuis les premiers temps du christianisme jusque vers la fin du Moyen-âge. Il ne pense pas, comme Ozanam ou Gaston Boissier, que cette poésie ait attendu le iv^e siècle pour tenter ses premiers essais. Il la montre naissant avec la liturgie qui trouva en elle une des formes les plus expressives et les plus populaires de la louange et de la prière. Les invocations euchologiques, les acclamations, les litanies, les oraisons eucharistiques usitées dans le culte primitif du christianisme étaient d'intonation, sinon de structure poétique. Les hymnes ou psaumes populaires (idiotiques) composés à l'imitation de ceux du psautier de David, et les cantiques étaient de vraies compositions lyriques, nullement traitées, il est vrai, selon les lois de la poésie littéraire, mais soumises à un rythme cadencé, basé sur l'accentuation. Cette poésie populaire avait une autre caractéristique : elle était toujours unie à la mélodie et faite pour être chantée, car elle était essentiellement liturgique. M. Colombo remarque avec raison qu'elle est la partie la plus profondément originale de la poésie chrétienne. — Son développement, libre de toute influence classique, n'eut point d'interruption. Elle produisit dès ses premiers âges le *Te Deum* et les hymnes liturgiques de saint Ambroise, qui devinrent le type d'un genre particulier. Plus tard, absolument libérée des entraves de la quantité, elle aboutissait à la prose rythmique et rimée et à la séquence dont les moines de S. Gall furent les grands propagateurs et dont Adam de Saint-Victor († 1192) composa les modèles les plus parfaits. C'est à ce genre qu'appartiennent le *Dies irae*, le *Stabat mater*, le *Lauda Sion*. M. Colombo a consacré ses chap. I, IX et X à l'histoire de cette poésie populaire. Du chapitre II au chap. VIII, il trace l'histoire de la poésie d'imitation classique, de structure quantitative, destinée à être lue et non chantée, à être méditée par des lettrés et non récitée par le peuple. Le chap. II résume le détail de l'éducation donnée dans les écoles de grammaire à partir du iv^e siècle et de son influence sur les poètes chrétiens. — Le chap. III étudie les premiers essais d'imitation classique chez Commodien et ses imitateurs africains. — Les cha-

pitres IV et V passent en revue les types poétiques supérieurs de cette imitation au iv^e siècle, avec Juvencus, Petronia Proba, les auteurs des *elogia martyrum*, surtout Prudence et Paulin de Nôle. — Le chap. VI est consacré à la poésie classique au v^e siècle, avec Cyprianus Gallus, Hilaire d'Arles, Dracontius, Claudius Victor, Sédulius, Prosper d'Aquitaine, Sidoine Apollinaire ; le chap. VII retrace le commencement de la décadence, au vi^e siècle : saint Avit, Ennodius, Fortunat etc. Le chap. VIII traite des poètes des écoles irlandaise et anglo-saxonne : saint Colomban et Aldelme. — « Classique » ou populaire, chacun des auteurs cités est l'objet d'une courte notice biographique, d'une appréciation succincte à propos des œuvres principales, de son genre poétique, de sa métrique. — De nombreuses et larges citations des meilleurs textes illustrent le jugement de l'auteur de ce manuel très louable.

— Parmi ses beaux travaux sur la scolastique médiévale, M. de Wulf en avait consacré plusieurs déjà à l'histoire de la philosophie dans les Pays-Bas. Outre ses éditions critiques du « traité des formes » de Gilles de Lessines et des *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, il avait donné une histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (18-95) d'abord parus dans les *Mémoires de la Société royale de Belgique*. Nous avons aujourd'hui, de la plume de l'éminent professeur de Louvain, une *Histoire d'ensemble de la philosophie en Belgique* (Paris, Alcan, 1910). Il la mène jusqu'à l'époque contemporaine ; on ne s'étonnera pas qu'il ait traité avec une prédilection visible du développement de la spéculation durant le moyen-âge, jusqu'à la fondation de la première université belge à Louvain, en 1425. M. de Wulf fait d'abord l'histoire des écoles capitulaires et monacales, entre autres de l'école liégeoise au x^e siècle (Ratherius, Heriger, Notger, etc.) de l'école tournaisienne à la fin du xi^e siècle avec Odon qui prit part à la querelle des réalistes et des nominalistes. Au xiii^e siècle quelques-uns des penseurs les plus originaux et les plus étroitement mêlés au mouvement philosophique international viennent du Brabant ou des Flandres : Simon de Tournai, Guillaume de Moerbeke, Gauthier de Bruges, Gilles de Lessines dont le *De unitate formæ* (1218) dirigé contre Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, « tient une des premières places — et peut-être la première — dans la riche littérature que provoqua à la fin du xiii^e siècle, la controverse des formes » (De Wulf, *Philosophie médiévale*, 1905, p. 380) ; Godefroid de Fontaines, maître de théologie à Paris en 1286 ; Henri de Gand, le *doctor sollemnis*. Il va sans dire que M. de Wulf fait la place très grande au nom le plus éminent de l'averroïsme latin, Siger de Brabant, et qu'il expose avec détail la réfutation que son adversaire insigne, saint Thomas d'Aquin, ne crut pas inutile d'opposer à ses doctrines en plein succès — Le xiv^e siècle belge est, en philosophie, dominé par le renom quelque peu factice de maître Jean Buridan de Béthune qui fut recteur de l'Université de Paris et dont M. de Wulf montre à nouveau le

rôle dans la diffusion de l'occamisme. Beaucoup plus originale est la personnalité de Ruysbrouk l'Admirable, chapelain de Sainte-Gudule à Bruxelles; dont le mysticisme d'intuition est en marge de la philosophie proprement dite, mais qui par Gérard Groot et l'école de Deventer influa puissamment sur la vie spirituelle des Pays-Bas.

— Dans un petit livre soigneusement illustré (*Der Mann Gottes in der bildenden Kunst*, Tübingen, 1910, in-12 de 64 pages avec 15 grav. hors texte et figures dans le texte), M. Johannes Manskopf choisit pour types de l'« homme de Dieu » Moïse, Jérémie, saint Paul, — et comme réalisations figurées de ces trois « idéalités » : le Moïse et le Jérémie de Michel-Ange, le Saint Paul d'Albert Dürer, le Saint Paul en prison de Rembrandt (au musée de Stuttgart). Pour éclairer par comparaison le sens religieux de ces œuvres souveraines, il en choisit quelques-unes qu'il juge moins parfaites, mais encore parmi les plus significatives : le Saint Sébastien, de Mantegna, que vient d'acquérir le Louvre, son Saint Jacques des Eremitani, le Christ de Masaccio à la chapelle Brancacci, la déconcertante figure de l'Évangéliste saint Luc peinte par Cornelius à la Ludwigskirche de Munich, etc. M. Manskopf emprunte à l'Écriture Sainte les éléments de psychologie et de pittoresque propres à chacun des personnages sacrés peints ou sculptés qu'il étudie. Il n'entend en aucune manière faire œuvre d'historien ni d'exégète : nous n'en sommes que plus à l'aise pour louer l'agrément littéraire de son livre et la nouveauté de certains de ses aperçus esthétiques.

— Nous avons reçu un volume de M. Alfred Dubuisson, intitulé : *Positivisme intégral. Foi. Morale. Politique d'après les dernières conceptions d'Auguste Comte* (Paris, G. Crès et C^{ie}, 1910, 8° de viii-351 p.). Le sujet n'en rentre pas dans le cadre rigoureusement exact des études dont traite notre Revue : nous voulons cependant mentionner ici ce livre loyal et très nourri d'idées. M. Alfred Dubuisson, actuellement l'un des plus anciens disciples d'Auguste Comte et l'un de ses exécuteurs testamentaires, nous a donné un guide précieux à travers l'œuvre colossale et indéniablement touffue du grand philosophe. Le clair exposé que nous présente M. Dubuisson est à coup sûr celui d'un positivisme élaboré déjà et dépouillé peut-être à l'excès des végétations parasites que le comtisme orthodoxe a pieusement entretenues : la théologie positiviste est quelque peu spiritualisée par M. Dubuisson dans le chapitre IX, qu'il consacre aux conceptions religieuses d'A. Comte. Signalons, dans ce même chapitre, le vif intérêt documentaire de paragraphes où sont résumées les dernières solutions proposées par le maître au problème religieux : incorporation du Fétichisme au Positivisme, Trinité positive, Utopie de la maternité virginale, etc.

— M. Franz Heinemann, dont nous avons signalé à plusieurs reprises, l'excellente *Bibliographie nationale suisse*, nous en donne un fascicule nouveau (Fasc. V, 5, 4^e cahier de l'histoire de la civilisation et des us et coutumes de la Suisse) consacré aux usages ecclésiastiques et religieux. En voici les divisions : après la partie générale où sont indiquées les sources par époques et par cantons, la partie spéciale divise la littérature très considérable des sujets en quarante-trois chapitres : Cène; Indulgences; Us, coutumes et rituel de l'inhumation; Confession; Jeûne fédéral; Bible (heures de lecture, etc.); Cultes des images; Confréries; Tribunal ecclésiastique des mœurs, Fête des rois et représentations; Caractère ecclésiastico-religieux du mariage; Caractère ecclésiastico-religieux du serment; Revenus du clergé et de l'église romaine; Ermites et ermitages; Coutumes et ordonnances concernant le jeûne; Fêtes et coutumes religieuses, année ecclésiastique; Prières et livres de prières; le clergé (vie et réforme des mœurs, etc.); Canonisation; Calendrier ecclésiastique; Catéchisme; la « bénichon » (Kirchweih Fest); la Liturgie, cérémonies; Culte de la Sainte Vierge; la Messe; Missions; Dramas religieux, les Nonces (leurs instructions, conduite et politique); Ordres religieux et vie monastique; Cure d'âmes; Fêtes patronales; Pèlerinages; Prédication; Célibat; Processions-Rogations; Fêtes jubilaires de la Réformation; Vénération des reliques; Sacrements et sacramentaux; Sectes et persécutions contre les sectes; Sanctification du dimanche; Baptême et usages baptismaux; Visites pastorales; Consécrations; Bénédiction, Objets bénits. Dans ce fascicule comme dans les précédents, bien des ethnographes pourront contester la valeur logique de certaines divisions, mais la richesse et l'exactitude des matériaux bibliographiques y est au-dessus de tout éloge. Certains chapitres, notamment 16 : Fêtes et coutumes religieuses, année ecclésiastique, et 32 : Pèlerinages, dépassent de beaucoup l'intérêt ordinaire d'une bibliographie locale.

— Il fut question il y a deux ou trois ans de célébrer le centenaire de F. Ch. Dupuis (le 28 septembre 1909) et d'élever dans son village natal, à Trie-Château un modeste monument à l'auteur de *l'Origine des Cultes*. Nous ignorons ce qu'est devenu ce double projet : Dupuis, favorisé d'un bref regain de gloire, paraît être allé bientôt rejoindre le président de Brosses, Boulanger, Dulaure, Court de Gébelin et tant d'autres dans l'oubli où la France a laissé tomber les initiateurs de la méthode critique en histoire des religions. Peut-être pourtant l'Allemagne savante est-elle en train d'ébaucher une réhabilitation du hardi mythographe : certaines écoles actuelles reprennent de façon plus ou moins avouée quelques-uns des résultats de son exégèse astronomique. L'annonce bibliographique suivante, datée des derniers mois de cette année a elle-même son éloquence : Dupuis, C. F., *Ursprung der Gottesverehrung*. Deutsch hrsg. v. F. Streissler. Leipzig, F. Eckardt, 1910.

— Un « Institut français d'anthropologie » vient de se fonder qui rendra les plus utiles services à toute la science de l'homme et, nous sommes en droit de l'espérer, à la science des religions. Parmi les premiers noms réunis par ce jeune groupement, beaucoup figurent dans la liste de nos plus fidèles et de nos plus précieux collaborateurs : d'autres encore présentent des garanties de rare mérite scientifique et, physiologistes, biologistes, psychologues, ne peuvent manquer de fournir des éléments de valeur authentique à la documentation de jour en jour plus complexe de la sociologie religieuse. Le nombre des membres de cette société nouvelle est limité à cinquante. Le bureau est déjà nommé. Le président est M. Salomon Reinach, le vice-président, M. Marcellin Boule. M. Lericq est secrétaire ; M. Hubert trésorier, M. Rivet archiviste. Un conseil de quatre membres réunit les noms de MM. Durkheim, Grandidier, Meillet et Verneau. Parmi les autres membres de l'« Institut d'anthropologie », il nous suffit, pour indiquer assez l'importance et la valeur de ce groupe savant, de donner les noms de MM. Breuil, Déchelette, Deniker, R. Dussaud, R. Gauthiot, de Margerie, Martel, Mauss, Lévy-Bruhl, Piéron, Prenant, Rabaud, etc.

La « Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne » qui ouvre chaque année d'intéressants concours propose, pour la période 1910-1912 les sujets suivants qui ont trait à l'histoire religieuse : L'origine des traits divers sous lesquels le « Christ » est représenté dans la littérature chrétienne du premier et du second siècle » (réponse avant le 15 décembre 1912) — La signification de De Labadie et du Labadisme (réponse avant le 15 décembre 1911) — Une rémunération de quatre cents florins est allouée à la réponse satisfaisante à chacun des sujets proposés.

P. A.

Dans le courant de janvier 1911 auront lieu à l'Université libre de Bruxelles une série de conférences sur l'histoire des idées religieuses. Le vendredi 6 janvier 1911, M. Charles Michel, professeur à l'Université de Liège, traitera du *Culte des héros dans la religion populaire de l'ancienne Grèce*.

Le lundi 16 janvier, M. van Gennep, directeur de la *Revue d'Ethnographie et de sociologie*, traitera des *Méthodes de l'étude des rites et des mythes*.

Le lundi 23 janvier, M. Salomon Reinach, membre de l'Institut, traitera du *Rite rituel*.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DEUXIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>E. Amélineau.</i> La Cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte.	1
<i>A. van Gennep.</i> De quelques rites de passage en Savoie. . . 37, 183,	323
<i>Fr. Cumont.</i> L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs.	119
<i>M. Goguel.</i> Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion . . . 165,	295

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Salomon Reinach.</i> Une source biblique du Docétisme.	56
<i>Salomon Reinach.</i> Les Odes de Salomon	279

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

<i>W. Bousset.</i> Hauptprobleme der Gnosis (<i>E. de Faye</i>).	79
<i>G. Ed. Burckhardt.</i> Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie (<i>A. N. Bertrand</i>)	96
<i>A. Causse.</i> L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif (<i>M. Goguel</i>).	77
<i>O. Dähnhardt.</i> Natursagen, t. II (<i>M. Goguel</i>).	253
<i>S. A. Donaldson.</i> Church Life and Thought in North Africa (<i>Paul Monceaux</i>).	92
<i>L. Duchesne.</i> Histoire ancienne de l'Église, III (<i>F. Nicolardot</i>).	248
<i>W. Engelkemper.</i> Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch (<i>A. Lods</i>)	369
<i>E. de Faye.</i> Étude sur les origines des Églises de l'âge apostolique (<i>C. Guignebert</i>).	383
<i>A. van Gennep.</i> La formation des légendes (<i>Goblet d'Alviella</i>).	217
<i>M. Goguel.</i> L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc (<i>F. Nicolardot</i>)	240

	Pages.
<i>M. Goguel</i> . Les sources du récit johannique de la Passion (<i>F. Nicolardot</i>)	382
<i>C. R. Gregory</i> . Wellhausen und Johannes (<i>F. Nicolardot</i>)	378
<i>E. S. Hartland</i> . Primitive paternity (<i>R. Hertz</i>)	220
<i>Journal of the American Oriental Society</i> (<i>P. Oltramare</i>)	61
<i>R. Kittel</i> . Studien zur hebraeischen Archaeologie und Religionsgeschichte (<i>Ad. Lods</i>)	363
<i>L. Lévy-Brühl</i> . Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (<i>R. Hertz</i>)	356
<i>L. Luzzati</i> . Liberté de conscience et liberté de science (<i>A. Houtin</i>)	260
<i>R. M. Meyer</i> . Altgermanische Religionsgeschichte (<i>L. Pineau</i>)	393
<i>L. B. Paton</i> . A critical and exegetical Commentary on the book of Esther (<i>Ad. Lods</i>)	73
<i>O. Pfeiderer</i> . Reden und Aufsätze (<i>Rod. Reuss</i>)	94
<i>D. A. Rinkes</i> . Abdœrracœf van Singkel (<i>B. P. van der Voo</i>)	257
<i>F. Rosenberg</i> . Notices de littérature persie (<i>Cl. Huart</i>)	62
<i>W. Schmidt</i> . Geburtstag im Altertum (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	67
<i>R. Sohm</i> . Wesen und Ursprung des Katholizismus (<i>J. L. Schlegel</i>)	87
<i>W. Staerk</i> . Die judisch-aramaeischen Papyri von Assuan (<i>Ad. Lods</i>)	70
<i>H. Stahn</i> . Die Simson-Sage (<i>Ad. Lods</i>)	374
<i>M. J. Tamborino</i> . De Antiquorum Daemonismo (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	65
<i>E. Tisserant</i> . L'ascension d'Isaïe (<i>F. Macler</i>)	254
<i>J. Tixeront</i> . Histoire des dogmes, t. II (<i>Paul Monceaux</i>)	91
<i>J. Warneck</i> . Die Religion der Batak (<i>Robert Hertz</i>)	59
<i>E. Wendling</i> . Die Entstehung des Marcus-Evangeliums (<i>F. Nicolardot</i>)	245
<i>Ed. Westermarck</i> . The origin and development of the moral ideas (<i>Robert Hertz</i>)	233
<i>H. M. Wiener</i> . Essays in Pentateuchal criticism (<i>C. Piepenbring</i>)	238

II. Notices bibliographiques.

<i>Analecta</i> II. Zur Kanongeschichte (<i>F. Nicolardot</i>)	268
<i>H. Appel</i> . Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende (<i>E. Rochat</i>)	400
<i>S. Aurigemma</i> . La protezione speciale della Gran Madre Idea (<i>J. Toutain</i>)	101
<i>H. Beuchat et M. Hollebecque</i> . Les Religions (<i>Goblet d'Alviella</i>)	98
<i>C. Brockelmann</i> . Précis de linguistique sémitique (<i>Ed. Montet</i>)	264
<i>C^{mo} E. Martinengo Cesaresco</i> . The place of Animals in human Thought (<i>Goblet d'Alviella</i>)	396
<i>J. L. Courcelle-Seneuil</i> . Les dieux gaulois d'après les monuments figurés (<i>H. Hubert</i>)	103
<i>A. Dieterich</i> . Eine Mithrasliturgie (<i>H. Hubert</i>)	102
<i>A. v. Domaszewski</i> . Römische Religion (<i>J. Toutain</i>)	102
<i>B. Duhm</i> . Die zwölf Propheten (<i>Ed. Montet</i>)	265
<i>S. Eitrem</i> . Hermes und die Toten (<i>J. Toutain</i>)	100
<i>S. Eitrem</i> . Drei griechische Vasenbilder (<i>J. Toutain</i>)	100
<i>J. Français</i> . L'Eglise et la Sorcellerie (<i>P. Alphanléry</i>)	269

	Pages.
<i>N. Franco</i> . La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese (<i>A. Houtin</i>)	106
<i>J. Geffcken</i> . Aus der Werdezeit des Christentums (<i>F. Nicolardot</i>) . . .	398
<i>H. Hemmer</i> . Clément de Rome (<i>F. Nicolardot</i>)	398
<i>C. E. Hooykaas</i> . Oud-Christelijke Ascese (<i>B. P. Van der Voo</i>)	104
<i>S. Macauley Jackson</i> . The source of « Jerusalem the Golden » (<i>P. Alphan-</i> <i>déry</i>)	269
<i>Justin</i> . Dialogue avec Tryphon, t. II (<i>F. Nicolardot</i>)	267
<i>Dhangischah M. Madan</i> . Discourses on Iranian literature (<i>A. Meillet</i>). .	99
<i>Dr J. Merkt</i> . Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi (<i>P.</i> <i>Alphandéry</i>)	402
<i>E. Mogk</i> . Die Menschenopfer bei den Germanen (<i>F. Nicolardot</i>). . . .	399
<i>Victor Monod</i> . De titulo Epistolae vulgo ad Hebraeos inscriptae (<i>M. Go-</i> <i>guel</i>)	397
<i>M. Ormanian</i> . L'église arménienne (<i>P. Alphandéry</i>)	401
<i>Paul Sartori</i> . Sitte und Brauch (<i>L. Pineau</i>)	397
<i>K. Sell</i> . Christentum und Weltgeschichte (<i>C. Piepenbring</i>)	265
<i>Tertullien</i> . De praescriptione haereticorum (<i>F. Nicolardot</i>).	268
<i>P. Vulliaud</i> . La crise organique de l'Église en France (<i>A. Houtin</i>) . .	403
<i>J. Weiss</i> . Jesus im Glauben des Urchristentums (<i>F. Nicolardot</i>) . . .	266
<i>H. Windisch</i> . Der messianische Krieg und das Urchristentum (<i>F.</i> <i>Nicolardot</i>)	103

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphandéry.

Enseignement de l'histoire des religions : Nouvelles chaires d'histoire des religions, p. 187 ; Fondation Michonis en 1910, p. 278 ; Enseignement de l'histoire religieuse à Paris, p. 404 ; Conférences de l'Université libre de Bruxelles, p. 425.

Nécrologie : Emil Schürer, p. 107 ; E. F. Kautzsch, p. 271 ; William James, p. 271 ; H.-J. Holtzmann, 272.

Généralités : L'Année sociologique, p. 109 ; Archiv für Religionswissenschaft, p. 111 ; Goblet d'Alviella, méthode comparative en histoire des religions, p. 114 ; B. Labanca, Prolegomeni della Storia comparativa delle religioni, p. 116 ; Logos, p. 116 ; Nouvelles acquisitions du Musée Guimet, p. 117 ; Callegari, Peregrinazioni mitologiche, p. 413 ; J. Manskopf, Der Mann Gottes, p. 423 ; Dubuisson, Positivisme intégral, p. 423 ; Heinemann, Bibliographie nationale suisse, p. 424 ; Dupuis, Origine de tous les cultes, trad. allemande, p. 424 ; Institut français d'anthropologie, p. 425 ; Concours ouvert par la Société de La Haye, p. 425.

Folk-lore et religions des non-civilisés : Friedländer, La légende d'Alexandre, p. 111 ; Religione primitiva in Sardegna, p. 113 ; Cosquin, Le conte de la Chaudière bouillante, p. 412.

Religions de l'Inde et de l'Iran : Les dieux du Mitanni, p. 107 ; Fossey,

- Mitraššil et Mithra, p. 277; Keith, Origine du drame hindou, p. 416.
- Religions de l'Extrême-Orient* : Mission d'Ollone, p. 274.
- Religions américaines* : Callegari, Peregrinazioni mitologiche, p. 413.
- Religions de l'Égypte* : Le téménos des dieux égyptiens à Délos, p. 275; Wiedemann, Les amulettes des anciens Égyptiens, p. 277; Les temples de la Nubie, p. 408; Le mythe d'Hathor-Tefnut, p. 409; Mission Reinach et Weill à Koptos, p. 409.
- Religion assyro-babylonienne* : L. Heuzey, Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite, p. 274; F. Martin, Le Juste souffrant babylonien, p. 414; A. Boissier sur Jastrow, Die Religion Babylonien und Assyrien, p. 414.
- Judaïsme* : Un psautier judéo-chrétien du 1^{er} siècle, p. 109; Deux missions en Arabie, p. 275; E. Montet, Les Sacrifices dans l'antique Israël, p. 415; W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus, p. 419.
- Islamisme* : E. Montet, L'état présent et l'avenir de l'Islam, p. 278.
- Autres religions sémitiques* : Deux missions en Arabie, p. 275; Le téménos des divinités syriennes à Délos, p. 275.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Roscher's Lexikon, p. 112; Ziegler, Zur neuplatonische Theologie, p. 112; Gilbert, Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie, p. 112; Le téménos des divinités égyptiennes et syriennes à Délos, p. 275; Le Cabeirion de Délos, p. 276; Rectification à une dédicace de Délos, p. 411; Farnell, Origine du drame antique, p. 416; Puech, L'Élégie de Callimaque, p. 416; Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée, p. 417; Perdrizet, Le fragment de Satyros, p. 417; Fragment de bas-relief du Musée du Louvre, p. 418; C. Jullian, Notes gallo-romaines, p. 419; Dictionnaire Daremberg et Saglio, p. 277.
- Religions primitives de l'Europe* : Un dieu gaulois en Galatie, p. 108; Bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine, p. 113.
- Christianisme ancien* : Paul et Barnabé à Lystra, p. 108; La fonction de l'Ostiarius, p. 108; Un psautier judéo-chrétien du 1^{er} siècle, p. 109; F. Skutsch, Altchristliche Liturgie, p. 111; Hat Jesus gelebt? p. 113; Harnack, Sur l'Épître aux Éphésiens, p. 114; W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus, p. 419; A. Loisy, Jesus ou Christ, p. 420.
- Christianisme du moyen-âge* : P. Sabatier, Jacqueline de Settesoli, p. 115; Mélanges Wilmotte, p. 116; Millénaire de Cluny, p. 272; Noël Valois, Le procès des Templiers, p. 277; Textes religieux de Turfan, p. 411; G. Millet, Les iconoclastes et la croix, p. 418; S. Colombo, La poesia cristiana antica, p. 421; De Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique, p. 422.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

PERIODICALS

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO \$1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

DEC 19 1933

DEC 20 1933

13 AG '53 H K

31 1953 LU

5 SEP 1956

REC'D LD

Due end of Fall Quarter
AUG 28 1956

27 '73 5 4

REC'D LD DEC 5 '73 - 8 PM

REC'D CIRC DEPT

APR 6 '74 99

LD 21-100m-7,'33

PERIODICALS



